HANS-GEORG BECK
MILENIUL BIZANTIN
NEMIRA

BYZANTIVM

HANS-GEORG BECK

MILENIUL BIZANTIN

„Este o altă față a Bizanțului, cu suișurile și coborâșurile sale, cu realizările și eșecurile sale, cu bucuria și tristețea sa, cu măreția și lupta pentru supraviețuire, pe scurt, cu tot ceea ce angaja acea *Weltanschauung* care îi definește specificitatea în calitate de comunitate umană. Hans-Georg Beck recunoaște că «existența strălucitoare a bizantinului nu poate fi contestată», dar pune în balanță cu precădere ceea ce definește cotidianul, scormonind în complexitatea vieții bizantine pentru a evidenția starea omului obișnuit și nu arareori subjugat din cadrul societății bizantine. Căci societatea bizantină, dincolo de fața ei luminoasă, în penumbrele și umbrele sale își ducea viața ca toate celelalte societăți ale vremii. Ei nu i-au fost străine discrepanțele de ordin social, economic, religios, cultural sau etnic. [...] Cunoașterea unor astfel de aspecte mai mult sau mai puțin întunecate ale universului bizantin nu este deloc nefolositoare. Ea ne facilitează posibilitatea de a pătrunde mai ușor caracterul lui paradoxal, de a ne întregi cunoștințele *sine ira et studio*."

REMUS RUS

ISBN 978-606-758-503-2

www.nemira.ro

De același autor la Editura Nemira au apărut:

Erotikon bizantin
Istoria Bisericii Ortodoxe în Imperiul Bizantin

HANS-GEORG BECK a văzut lumina zilei pe 18 februarie 1910, în satul bavarez Schneizlreuth. A murit la vârsta de 89 de ani în aceeași patrie bavareză, pe 25 mai 1999. Itinerarul lui spiritual și intelectual este – în comparație cu cel existențial privat – mai accesibil biografului de astăzi, având în vedere că Beck nu vorbea și nu-și amintea cu plăcere despre „aventura" lui monahală, ca membru al ordinului benedictin, sub numele de Hildebrand Beck O.S.B., între 1929 și 1944. După absolvirea gimnaziului umanist din Ettal în 1929, începe studiul filosofiei, teologiei (catolice) și filologiei clasice la Universitatea din München în anul 1930. Dragostea pentru Bizanț se aprinde în sufletul tânărului student prin participarea la Sfânta Liturghie ortodoxă în Noaptea de Înviere, la o bisericuță din vecinătatea Sfintei Maria Maggiore, aflându-se la Roma într-un stagiu de cercetare (1931). Întors în Germania, își definitivează studiile, iar în anul 1936 obține titlul de doctor în teologie cu o teză despre conceptele de „Preștiință" și „Predestinare" în teologia bizantină (*Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Roma, 1937). Teza de abilitare asupra lui Theodor Metochites și a viziunii despre lume în Bizanț și-o va susține în 1949 (*Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes*, München, 1952). Perioada dintre 1936 și 1949 este una foarte grea în viața lui Beck, cea a slujbelor mărunte (lector de editură, bibliotecar privat) și a lipsurilor financiare. Primele raze de speranță apar odată cu obținerea în 1956 a titlului de profesor asociat și – în sfârșit – cu preluarea funcției de ordinarius al Catedrei de Bizantinologie din München în anul 1959. De-a lungul activității sale profesorale și academice, a publicat – pe lângă lucrările sus-amintite – un număr impresionant de studii și articole, mai multe monografii fundamentale, cum ar fi opera sa monumentală *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (*Biserica și literatura teologică în Imperiul Bizantin*, München, 1959), *Das byzantinische Jahrtausend* (*Mileniul bizantin*, München, 1978) sau *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (*Istoria Bisericii Ortodoxe în Imperiul Bizantin*, Göttingen, 1980). Trebuie amintit că Hans-Georg Beck a fost coordonatorul cunoscutei reviste *Byzantinische Zeitschrift* între 1964 și 1977. Ca fapt divers, este interesant de știut că Beck a fost activ și în domeniul beletristicii, semnând sub pseudonimul Peter Hamann cărticica de amintiri venețiene *Saitenspiel des Daseins* (*Melodie pe struna ființei*, 1958).

HANS-GEORG BECK

MILENIUL BIZANTIN

Traducere din limba germană
LIDIA RUS

Prefaţă la ediţia în limba română
REMUS RUS

NEMIRA

Coperta: Alexandru CSUKOR
Ilustrația copertei: *Botezul Sfântului Pavel* (detaliu)
Mozaic din Catedrala Monreale, Sicilia

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BECK, HANS-GEORG
Mileniul Bizantin / Hans-Georg Beck; trad.: Lidia Rus, pref.: Remus Rus
- București: Nemira Publishing House, 2015
ISBN 978-606-758-503-2

I. Rus, Lidia (trad.)
II. Rus, Remus (pref.)

94(495.02)

Hans-Georg Beck
DAS BYZANTINISCHE JAHRTAUSEND
© VERLAG C.H. BECK OHG, MÜNCHEN 1994

© Nemira, 2015

Redactor: Oana IONAȘCU
Tehnoredactor: Alexandru CSUKOR
Lector: Ecaterina DERZSI

Tiparul executat de Monitorul Oficial R.A.

Orice reproducere, totală sau parțială, a acestei lucrări,
fără acordul scris al editorului, este strict interzisă
și se pedepsește conform Legii dreptului de autor.

ISBN 978-606-758-503-2

Pentru Erni Hamann

„Ceea ce a vorbit Tarquinius Superbus în grădina sa cu căciuliile de mac fiul a înțeles, dar nu și mesagerul."

J.G. HAMANN

PREFAȚĂ

Lucrarea de față nu este concepută ca o introducere sistematică în bizantinologie, nici ca prezentare generală a fenomenului Bizanț. Nicio clipă nu am avut în gând să fiu exhaustiv. Selectarea datelor oferite – un *Quodlibetum* (eseu), dacă doriți – corespunde unor preferințe personale și, într-o oarecare măsură, acelei nevoi a bizantinologiei de a recupera trecutul ca dat, și aceasta chiar dacă aș fi suspectat de aroganță. Este totuși posibil ca astfel cartea să poată transmite unele informații acelora care, nefiind bizantinologi de meserie, sunt însă suficient de interesați în Bizanț pentru a nu se mulțumi doar cu reprezentări ce au luat naștere din măreția ceremonialului Curții, din ritualul colorat al Liturghiei, din „creștinismul ioanit" sau din saltul mortal al „metafizicii" politice. Bizantinul greutăților specifice obișnuite nu-și ducea traiul de toate zilele cu atâta bucurie după cum i se atribuie; era poate vizibil „mai lumesc" față de ceea ce se crede – o concluzie care apare ca rezultat al unor îndelungate preocupări în domeniu. El era politician într-atât încât să poată aborda situațiile cu tact și fără metafizică; iubea prea mult urbanitatea, glumele și jocurile literare ca să se mai gândească permanent la retragerea din lume și la viața de apoi și uneori nu era atât de religios încât să nu încalce, din când în când, normele Ortodoxiei. Existența strălucitoare a bizantinului nu poate fi contestată, dar viața sa de zi cu zi trebuie să fi fost o simplă broșură și nu o ediție „de lux".

Pe temeiul unor astfel de constatări, în mod cert nu va fi o carte pentru cititorul avid, răsfățat, ci, având în vedere demitologizarea, se deschid ușile și porțile unui reproș răutăcios. Dar ce înseamnă aceasta? Am scris cartea ca un *Anakephalaiosis* (compendium), în amintirea multor subiecte de studiu și cursuri ținute în fața unor tineri cărora doream să le atrag atenția să calce și mai apăsat pe drumurile bătătorite. Dacă le face plăcere *repetita lectio*, atunci scopul a fost atins.

Cartea aduce foarte multe nume, pe care nu tot omul le cunoaște automat și nu le poate localiza. Iar pentru a evita repetările enervante în cadrul observațiilor și a unui sistem complicat de indice, am încercat să rezum toate informațiile necesare într-o anexă mai extinsă.

Trimiterile literare de la sfârșitul cărții au fost selectate de mine în mod foarte critic – iar pe unele pur și simplu le-am și uitat. Dacă numele meu apare acolo de mai multe ori, aceasta se datorează faptului că în diverse studii și disertații am făcut anticipat referiri detaliate, pe care le-am prezentat aici într-o formă prescurtată. În cele din urmă, am atașat o anexă cu texte bizantine în traducere germană, foarte rar citite în original. Uneori ele pot aduce lumină asupra celor relatate în lucrare mai mult decât orice comentariu amplu.

München, 1 decembrie 1977

HANS-GEORG BECK

Prefață la a doua ediție

S-au scurs mai mult de cincisprezece ani de la apariția primei ediții și se pune întrebarea: ce a rămas? Cartea s-a bucurat de nenumărați recenzori, iar câțiva dintre ei au și citit-o. Am putut stabili trei feluri de aprecieri. Una dintre ele îmi reproșează în mod delicat că nu am tratat mai detaliat toate aspectele fenomenului Bizanț. Aș fi putut menționa în prefață că intenția mea nu a fost, în niciun caz, să fac o prezentare generală stufoasă, ci să realizez o selecție în conformitate cu preferințele și experiențele mele din arealul învățământului.

Mult mai mult m-a deranjat când mi s-a reproșat că aș fi renunțat la concepțiile științifice formulate anterior, și anume, că mi-aș fi schimbat părerea. Fericit este omul care de-a lungul deceniilor de activitate științifică nu ia niciodată hotărârea de a renunța la părerile și ipotezele formulate anterior. Acest noroc chior al infailibilității nu a funcționat în cazul meu.

Și în sfârșit – ironia. Lucru greu de iertat atunci când trecerea de la vorbirea obișnuită la ironie se face fără vreo avertizare. Ceea ce se vrea o ironie este luat în serios – mai ales atunci când recenzentul aparține unei alte limbi și culturi, iar criticul este incitat să stigmatizeze „aserțiunile false". Aici nicio scuză ulterioară nu mai ajută atunci când, mai mult decât atât, la autor se observă o plăcere tăinuită în jocul de-a v-ați ascunselea.

În linii mari, cartea și-a dobândit recunoaștere, așa încât cred că îmi pot asuma responsabilitatea de a o păstra în esență așa cum a văzut

lumina tiparului în 1978. Doar în anexă am adăugat observații suplimentare privind indicii literari, aducându-i pe alocuri la zi. La fel ca în 1978, acum în 1994 îmi doresc cititori nepărtinitori, care să nu creadă în infailibilitatea mea, dar nici să nu-mi subestimeze prea mult ironia.

München, 1 februarie 1994

HANS-GEORG BECK

Prefață la ediția în limba română

Prezentul compendium este dedicat uneia dintre cele mai de seamă secvențe istorice, culturale și spirituale care a nuanțat civilizația europeană în ansamblul ei nu doar în răstimpul existenței sale ca structură politică, economică, socială, geografică și religioasă, impactul ei fiind resimțit cu pregnanță și vitalitate în zilele noastre. Este vorba de ceea ce îndeobște poartă denumirea de Imperiul Bizantin.

Ca informație preliminară considerăm necesar să subliniem că autorul nu a dorit să realizeze o istorie a Imperiului Bizantin în sensul strict al cuvântului, cititorul va putea să descifreze acest lucru încă de la primele pagini, și nicio analiză fenomenologică de detaliu a ceea ce a reprezentat sub toate aspectele sale. Însă fără a diminua esența universului bizantin, cu splendidele ceremonialuri de la Curte, cu somptuoasele ritualuri liturgice și fără îndoială literatura și teologia care îi erau specifice, el urmărește să arunce o rază de lumină asupra a ceea ce ține de viața obișnuită a bizantinului bogat sau sărac, agricultor sau meseriaș, funcționar la Curte sau slujbaș de rând, scriitor sau tutore, ostaș sau civil, om al Bisericii sau teolog, dreptmăritor creștin sau eretic, cetățean în comunitate sau monah etc. Este o altă față a Bizanțului cu suișurile și coborâșurile sale, cu realizările și eșecurile sale, cu bucuria și tristețea sa, cu măreția și lupta pentru supraviețuire, pe scurt, cu tot ceea ce angaja acea *Weltanschauung* care îi definește specificitatea în calitate de comunitate umană. El recunoaște că „existența strălucitoare a bizantinului nu poate fi contestată", dar pune

în balanță cu precădere ceea ce definește cotidianul, scormonind în complexitatea vieții bizantine pentru a evidenția starea omului obișnuit și nu arareori subjugat din cadrul societății bizantine. Căci societatea bizantină, dincolo de fața ei luminoasă, în penumbrele și umbrele sale își ducea viața ca toate celelalte societăți ale vremii. Ei nu i-au fost străine discrepanțele de ordin social, economic, religios, cultural sau etnic. Întâlnim în sânul ei așijderea împărați și supuși, aristocrați și oameni de rând, bogați și săraci, învățați și analfabeți, liberi și sclavi, privilegiați și năpăstuiți ai sorții, elini și barbari, militari și civili, preoți și mireni etc. Iar virtutea, înțelepciunea, credința au stat adeseori alături de lașitate și demagogie, de prostie sau de necredință înțeleasă ca ateism, erezie sau păgânism. Cunoașterea unor astfel de aspecte mai mult sau mai puțin întunecate ale universului bizantin nu este deloc nefolositoare. Ea ne facilitează posibilitatea de a pătrunde mai ușor caracterul lui paradoxal, de a ne întregi cunoștințele *sine ira et studio*.

Totuși, pentru că există un totuși, nu putem să nu atragem atenția asupra unor intenții părtinitoare ale autorului prezentei lucrări. Culegând și evidențiind cu acribie neajunsuri, nerealizări, incertitudini, alunecări de la idealul creștin etc., sau descriind mândria certă a bizantinului, dorința de supremație și fără îndoială gradul ridicat de autosuficiență a acestuia, el trece cu vederea, sau le sugerează doar fugar, contribuțiile sale esențiale la cultura și civilizația europeană. Se uită sau mai degrabă se minimalizează faptul că, în timp ce Răsăritul bizantin strălucea prin cultură și civilizație, Apusul „se cufundase, spune un istoric bizantin recent, la nivel de barbarism"*; că „teologii și ierarhii bizantini au creat învățăturile și structura organizatorică specifică creștinismului de astăzi"**; că nu doar bizantinii îi considerau pe creștinii apuseni eretici sau schismatici, ci și aceștia le adresau aceleași epitete,*** și multe altele. Fără îndoială autorul nu s-a putut desprinde întru totul, pentru a fi cu adevărat obiectiv, de o anumită mentalitate care, din punctul nostru de vedere, i-a fost structurală și definitorie.

---

* Timothy E. Gregory, *A History of Byzantium*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2005, p. 1 (n. tr.).

** *Ibidem* (n. tr.).

*** Cf. *Ibidem* (n. tr.).

Există multe alte semne incerte în expunerea de față, cel puțin din perspectiva celui ce aparține moștenirii bizantine. Cititorul va putea să le descifreze cu ușurință și îl lăsăm să judece el însuși. Acestea nu diminuează valoarea propriu-zisă a lucrării. Ea trebuie citită și analizată cu atenție, deoarece multe din aserțiunile și evaluările făcute de autor ne facilitează o înțelegere mai individualizată, particulară a modului în care cele două mari Biserici, Ortodoxă și Romano Catolică, se privesc între ele. Trecutul, istoria lor fără îndoială tensionată, dorința de supremație sunt mult mai importante decât cerințele și provocările prezentului. Descifrarea discordiilor doctrinare, clarificarea lor nu pare a fi un imperativ, ci mai degrabă motiv de gâlceavă sau de „ironie", ar fi spus autorul lucrării de față; de *ironie doctă* am adăuga noi.

Departe de noi gândul de a stigmatiza unele dintre aprecierile autorului ca fiind „aserțiuni false". Ne luăm totuși îngăduința ca, din punctul nostru de vedere, să le privim cu aceeași părtinire cu care a făcut-o și el. Nu văd relevanța teologică a acuzei aduse Bizanțului că nu a conceput un sistem filosofic precum cel al lui Toma din Aquino sau că a avut reticențe față de asumarea gândirii scolastice și implicit față de filosofie; că monahii bizantini nu s-ar fi îndeletnicit cu transcrierea de manuscrise și în acest fel s-au îndepărtat de cultură. Mă întreb de ce oare învățătura creștină trebuie fixată în categoriile unui sistem filosofic strict uman, când în realitate ea își are valențele și modul de gândire proprii, suficient de sistematice pentru a putea fi înțeleasă și mai ales trăită. Nu negăm faptul că multe dintre mănăstirile apusene au avut un scriptorium sau poate mai multe, dar acest lucru nu vorbește decât despre o îndeletnicire. A avea îndemânarea scrisului caligrafic nu înseamnă că ești implicit un om de cultură, teolog sau filosof! Școlile apusene înfloresc după ce Bizanțul a început să decadă, iar decăderea lui finală a fost determinată, pe lângă slăbiciunile inerente unei societăți precum cea bizantină, în mod catastrofal, de nimeni altcineva decât de cruciații apuseni! Replici pot fi date la tot pasul cu reacții pro și contra și nu ar deveni un argument constructiv. Rămâne, din punctul nostru de vedere, utilitatea unei lucrări critice din care se pot învăța nu doar modalități de evaluare diferite, ci viziuni și înțelegeri diferite, cu ajutorul cărora este posibilă trasarea unor adevărate linii directoare pentru cercetarea academică.

În final se cuvine să subliniem că *Mileniul bizantin* este totuși rezultatul sau poate chiar încoronarea muncii de o viață a autorului. El este o regândire a mai multe teme tratate în lucrări anterioare și o repunere a lor într-o nouă perspectivă la care a ajuns, după propria mărturisire, în urma dialogului cu propriii studenți. De altfel, stilul lucrării, limbajul colocvial întreţesut cu sintagme și cuvinte nou plăsmuite sau cu expresii academice de mare profunzime stau mărturie în acest sens.

Avem certitudinea că cititorul român avizat va găsi în paginile acestei lucrări și motive de delectare; că percepția tendențioasă destul de vizibilă va fi un îndemn, nu atât de a da un răspuns autorului care nu mai este printre noi, ci de a găsi acele formulări pertinente prin care moștenirea bizantină să-și celebreze adevărata valoare.

REMUS RUS

I

INTRODUCERE

1. MOȘTENIREA ELENISTICĂ

Un pas important spre înțelegerea Imperiului bizantin și a tuturor manifestărilor sale are în vedere faptul că Bizanțul nu cunoaște o preistorie sau o istorie timpurie în sensul pe care această noțiune îl are în Apus, în special cu referire la Evul Mediu german. Oricum ar arăta preistoria sau istoria timpurie, sub toate aspectele ei, și oricât de departe ar merge disputele legate de conținutul noțiunilor, Bizanțului îi lipsește, fără îndoială, acea epocă istorică ce nu cunoaște scrieri în piatră sau metal și trebuie să descopere evenimente și structuri ce țin de legende și mituri, acolo unde teritoriul este dominat de ceață, vrăji, zei și eroi și singurul ajutor palpabil îl reprezintă câmpurile de luptă, adeseori nu ușor de identificat, și alte vestigii arheologice. O astfel de situație are multiple interpretări uluitoare, dar și ceva atrăgător, adică farmecul lucrului neatins, departe de căile bătătorite, și neacceptarea unor clișee. Din acest strat primar răsar, ușor-ușor, triburi și popoare, la început fără o conștiință de sine bine conturată. Mai întâi, ele se desprind treptat unele de altele și capătă contur, și doar mai târziu se vor cunoaște formele sociale, împărțirea

populației, apariția clasei stăpânitorilor, structurile elementare ale unui stat.

Toate acestea lipsesc în Bizanț. El a intrat în istorie aproape neobservat, ca fază târzie a elenismului și a popoarelor de la marginile Imperiului, supuse stăpânirii romane. Bizanț – adică o epocă istorică ce apare exact atunci când istoricul vremurilor apuse este ispitit, ca ultimă expresie a uimirii și dezamăgirii sale, să renunțe la noțiunea de decadență.

Pentru un istoric, decadența este, nu de puține ori, un *antipol* dialectic al istoriei primare și timpurii. Unul promite, altul neagă. Cuvântul-cheie în înțelegerea fenomenului Bizanț a fost, pentru multe generații, decadența. Eruditul care a fost socotit vinovat pentru a fi făcut legătura dintre Bizanț și îndelungata existență a noțiunii – deși nu rămâne singurul – este Edward Gibbon. Înainte de epoca sa, adică înainte de Iluminismul european, abia se punea problema „viitorului stat" și a „culturii viitoare" în comparație cu situația clasică precedentă. Mult timp după căderea sa, Bizanțul, ca potență vie, a stăruit în ceea ce îl privește între validitate și importanță. Ochiul încă nu era suficient de instruit să deosebească, în domeniul limbii și literaturii, între clasic, Antichitatea târzie și bizantin; disputa asupra moștenirii politice a esenței statului încă influența parțial politica europeană. Studiul lumii bizantine nu era nimic altceva decât rezultatul întâmplării, rodul unui manuscris sau al contactului cu emigranți greci; căci doar prin ei exista o cale de întoarcere la Antichitate. Preocuparea față de teologia ortodoxă a revenit, în mare măsură, în sarcina Reformei și Contrareformei, pe când preocuparea pentru istorie a căutat, nu de puține ori, să găsească un sprijin spiritual în fața primejdiei turcești. Prima mare epocă a studiului bizantin ale cărui temelii au fost puse de câțiva umaniști germani și ridicate pe culmi în Franța, prezenta doar într-o mică măsură interes față de istorie. Interesul era îndreptat spre editarea de texte și, înainte de toate, spre așa-numitele științe ajutătoare, cărora li se potrivește o puternică relativitate tehnică. Considerațiile asupra evenimentelor istorice propriu-zise apar târziu, în mod remarcabil în perioada

Iluminismului, care, aşa cum a fost prezentat cândva de Christopher Dawson într-o conferinţă despre Gibbon, cu greu putea fi numită *historically minded age*, fiind caracterizată printr-o *anti-historical quality*. Indiferent cum, acea perioadă se ocupa totuşi de istorie – Voltaire este exemplul grăitor – ea însă nu mai era preocupată de „documente de arhivă", ci de istoria dezvoltării omenirii. Detalii găsiţi în *Viermele care distruge istoria*. Gibbon este o apariţie de excepţie pentru epoca sa, în măsura în care era, pe lângă toată pregătirea sa filosofică, şi un mare istoric de tip vechi, care se apropie prin fascinaţia sa pentru marea Romă mai degrabă de istoricii renascentişti italieni din perioada timpurie decât de contemporanii săi iluminişti. Această fascinaţie pentru măreţia romană îi limitează perspectiva asupra a tot ce era creştin, medieval sau bizantin. Chiar şi propria noastră cercetare în bizantinologie tinde din ce în ce mai mult spre o atitudine defensivă şi formulează apologii, îndreptate în principal împotriva lui Gibbon.

Totuşi, noţiunea de decadenţă va rămâne intactă în privinţa Bizanţului şi trebuie să ne mulţumim cu aceasta, deoarece o caracterizează arbitrarul, ceea ce nu poate fi explicat în mod logic. Se potriveşte fiecărei perioade şi fiecărei situaţii. Fiecare generaţie mai în vârstă o vede pe cea care îi urmează, de cele mai multe ori, decadentă, iar cel ce şi-a dăltuit o „epocă clasică" va găsi puţine lucruri bune la cei ce vin după el. Umanistul vechii şcoli găseşte latinitatea lui Grigorie de Tours „înfiorătoare" şi nicio muză nu îl îndeamnă să o admită ca element de legătură viu, deosebit în drumul spre Racine şi Bossuet; în acest sens, decadenţa s-ar putea dezvolta ca treaptă necesară spre un nou clasicism şi astfel să câştige în semnificaţie. Ar fi primejdios şi dacă s-ar vorbi despre decadenţă în lipsa unei verificări, doar pentru că se ştie despre o catastrofă care ar urma să aibă loc; deoarece Imperiul Roman s-a prăbuşit o dată pentru totdeauna în anul 476, tot ceea ce i-a precedat este înţeles ca o cădere lină spre acea dată fatală. Catastrofa trebuie să fie o justificare a acestei generalizări. De asemenea cu referire la anul 1453, o dată nu mai puţin fatală! Folosirea noţiunii de decadenţă atârnă adeseori de păreri bazate pe scheme de

dezvoltare preconcepute, extrem de negrăitoare, uneori emoționale, păreri ce trebuie să se confrunte în permanență cu teoria unui progres continuu. În plus, adeseori noțiunea de decadență nu este nimic altceva decât un alibi pentru atitudinea istoricului care nu mai dorește, pur și simplu, să se ocupe de Iustinian, deoarece îi ajunge Cezar, și nu-l mai citește pe Procopiu, pentru că îi place mai mult Tucidide – o atitudine a istoricului ce nu-și pune nici măcar o dată întrebarea cum trebuie să fi apărut decadența, care a ținut o mie și ceva de ani.

De asemenea, toate acestea se prezintă ca o formă defensivă în studiul Bizanțului, deși aceasta ar fi o înțelegere greșită. Nu intenționez să tăgăduiesc trăsăturile decadente ale imaginii Bizanțului. Da, eu cred că ele sunt chiar acelea care invită la studiul culturii și civilizației bizantine. Decadența – în cele din urmă o *contreverité* – este în mod deosebit provocatoare și posedă o atracție dezarmantă. Chiar și numai datorită faptului că este lipsită de ajutor, istoricii ar trebui s-o accepte. Cezar nu are trebuință de ea, iar Inocențiu al III-lea nici pe atât. Decadența poate fi cu greu înțeleasă din cele ce au supraviețuit și ar trebui s-o ajutăm în acest sens. Trebuie s-o ajutăm de dragul celor nedecadenți, al creatorilor a căror creativitate ar slăbi dacă nu ar fi baza fertilă a decadenței, căci și creativitatea dorește hrană pentru a crește. Fără Bizanțul decadent, Renașterea italiană s-ar fi oprit la jumătatea drumului. Iar fără cunoașterea structurilor și categoriilor care apar în studiul decadenței, istoricul rămâne neajutorat atunci când vrea să stabilească desfășurarea structurală a epocii sale eroice – căci toate se termină totuși în decadență!

Dar să rămânem acum la Bizanț, care, așa decadent cum este, nu are nici măcar o istorie primară și timpurie. Acest lucru nu mai este *contreverité*. Ceea ce îl precede este elenismul și continuarea lui în Antichitatea târzie greco-romană din primele secole creștine. Bizanțul trebuie văzut ca o continuare aproape neîntreruptă a acestei lumi. Gustav Droysen, care a impus noțiunea de elenism în spațiul german – vorbitorul de engleză cunoaște o altă terminologie – înțelegea prin aceasta perioada de la clasicismul

grec la creştinism, perioada „contopirii" populaţiei răsăritene cu cea vestică sub puterea civilizaţiei elenistice. Această perioadă, a ultimelor trei secole înainte de Hristos, este continuată, fără o prea mare întrerupere, de Imperiul Roman, perioadă ce ar putea fi desemnată ca epocă elenistică târzie.

Ce caracterizează elenismul la începuturile sale? Nemaipomenita extindere a lumii, ca urmare a campaniilor de cucerire ale lui Alexandru cel Mare, care i-a azvârlit pe greci printre popoare şi culturi străine. Doar astfel ea putea deveni o lume elenistică, adică în mare tot grecească, pentru că grecul, în pofida acestei coliziuni, nu şi-a pierdut sentimentul unicităţii şi nici nu a renunţat la el. El nu a uitat niciodată să-şi îndeplinească îndatorirea sa faţă de imaginea grecului şi faţă de a sa ἀρετή – calitatea sa morală care îi stătea înainte. Bineînţeles, separarea dintre greci şi barbari a pierdut din intensitate; a apărut o formă de cosmopolitism, dar conştiinţa grecului „de a fi mai mult grec" a rămas trează (C. Schneider), având o misiune deosebită. Acest fel de „a fi mai mult" şi „a dori a fi mai mult" avea şi o componentă politică; însă aici lipseau talentul şi norocul. O tendinţă de autoconservare ce se îndrepta din ce în ce mai mult către cultură şi civilizaţie. Panelenismul nu dăinuie îndeosebi ca forţă motrice politică, ci mai degrabă una culturală. Şi oricât de pesimist am judeca, următoarele cuvinte rămân totuşi valabile: „Singurul lucru care merită a fi menţionat în Elada este civilizaţia şi arta retorică." Pur şi simplu, acum grecul este educat, iar conştiinţa sa este legată în această perioadă în principal de educaţie. Aproape întotdeauna cadrul politic a fost impus din exterior.

După părerea mea, acesta rămâne elementul determinant al întregii epoci bizantine. Permanenţa autentică a lumii antice în Evul Mediu bizantin se face simţită prin interesul neîntrerupt faţă de cultură. Mai pot apărea şi alte cerinţe, însă numai sporadic. Bineînţeles, nu este aici locul să analizăm problema pentru care omul elenistic, după cum este definit în izvoare, se prezenta aşa şi nu altfel. Ceea ce contează aici este numai continuitatea. Şi nu în cele din urmă ea îşi află explicaţia în faptul că grecul avea în Federaţia imperială bizantină un cadru politic pur grecesc al

acțiunilor sale tot atât de slab precum cel din perioada elenismului. Imperiul Bizantin cuprindea multe teritorii care nu erau grecești și unde, parțial, nici nu se vorbea greaca. Marea „problemă a naționalităților" imperiului îi obliga pe greci, la fel ca în urmă cu sute de ani, să fie mai tari prin cultură și prin educație, pentru a-și mai păstra conștiința de sine ca greci.

Totuși, deosebirile nu trebuie tăgăduite. Sunt de părere că elementul cel mai important constă în faptul că Bizanțul nu mai împărtășea acea mare curiozitate științifică a epocii elenistice aflate la apogeu; acea plăcere în observarea critică a naturii și a omului, a legilor pământului și cerului, care caracteriza epoca alexandrină. Desigur și istoria bizantină cunoaște descoperiri tehnice, și nu puține, care se pot întemeia doar pe curiozitatea perseverentă – arhitectura, construcția de nave, focul grecesc ș.a. Dar aceste progrese se dezvoltă, dacă pot spune astfel, în afara instituțiilor educaționale; ele nu sunt trecute în registrele științei bizantine ca elemente active și rămân astfel anonime. Iar critica elenistică, ce se stârnea adeseori asupra unor lucruri sau persoane, se limitează în Bizanț doar la persoane, la „concurență". În acest sens elenistic rămâne doar legătura cu cuvântul, nu numai în măsura în care el exprimă o noțiune, ci, tot atât de accentuat, atunci când legătura cu cuvântul devine mijloc de exprimare artistică: cuvântul ca parte componentă a discursului și discursul ca operă de artă închisă în sine însăși. Și cu cât dispăreau mai abitir spiritul științific și critica obiectivă, cu atât mai mult se întăreau cuvântul și discursul și cu atât mai mult se ascuțea lupta prin cuvânt, λογομαχία, și lupta cu subtilitățile discursului.

Bineînțeles, istoria are diverse cauze. Una dintre ele ar putea fi următoarea: bazele materiale ale culturii spirituale devin tot mai anemice. Expansiunea elenismului spre Răsărit, în provinciile care ating înalte standarde de producție, ia sfârșit. Popoarele și limbile, strivite până atunci din punct de vedere cultural, devin încet conștiente de propria lor putere. Epoca bizantină primară trăiește apariția unei literaturi siriace aparte și începutul celei copte. Armenii și georgienii încep să se exprime prin limbă și cultură

proprii. Chiar şi la Roma greaca pierde repede din importanţă ca limbă dominantă în sfera educaţională a oraşului imperial în decursul secolului al III-lea. Odată cu strămutarea capitalei Imperiului în nou-întemeiatul Constantinopol, latina începe să exercite presiune asupra limbii greceşti, ca limbă în administraţie, şi se întăreşte ca atare, astfel încât serviciile administrative romane să-i atragă pe tineri din starea de automulţumire în care s-a închis *polis*-ul elenist. Dificultăţile politice în relaţiile cu Imperiul Persan care s-a reconsolidat forţează găsirea de noi căi ocolitoare în comerţul cu Răsăritul şi, ca urmare, apar scumpiri şi scăderea bunăstării acelor cercuri care, în calitate de mecena, s-au îngrijit de educaţie şi ştiinţă. Triburile germanice i-au invadat şi i-au jefuit, cu mult înainte de sfârşitul epocii antice, nu doar pe cei din extrema nordică a imperiului, ci chiar şi pe cei din Grecia. În zona Balcanilor, graniţa formată de Dunăre poate fi menţinută doar cu efort deosebit, iar Italia este, din secolul al V-lea, o minge de joc pentru barbari. Lumea în care elenismul se putea dezvolta liber devine din ce în ce mai mică, posibilităţile de schimb care hrănesc viaţa spirituală se restrâng tot mai mult, baza materială de care depindeau fundamental intelectualii din epoca antică târzie, şi aceasta din pricina concepţiei sale primare privind pacea dăruită de muze, se năruie, pentru ca interesele vitale ale supravieţuirii să devină mai importante decât preocuparea pentru calitatea educaţiei. Pătura celor educaţi se îngustează, iar resemnarea, duşmanul etern al curiozităţii intelectuale, se lărgeşte.

Paul Verlaine a surprins această atmosferă în mod genial:

„Eu sunt Imperiul la marginea decăderii,
Îi văd pe barbarii blonzi trecând pe lângă mine,
În timp ce versific în acrostihuri, fără comandă
Într-un stil de aur, peste care dansează soarele obosit.

Totul s-a băut, totul s-a mâncat,
Nu rămâne nimic de spus, chiar de ar fi doar o poezie
Câteva versuri naive, pe care să le arunci în foc.

Aici este încă un sclav, un om fără ţel,
Care nu se mai îngrijeşte de noi,
Şi aici este plictiseala – nu ştiu de unde vine –
ce ne apasă."

Iată şi acele versuri şi mai profund răscolitoare ale lui Constantin Kavafis, în care grecii aşteaptă în Agora sosirea barbarilor care atunci se mai aflau încă în trecere:

„Καὶ τώρα τὶ θὰ γένουμε χωρὶς βαρβάρους;
Οἱ ἄνθτρωποι αὐτοὶ ἦσαν μιὰ κάποια λύσις"

„Ce vom deveni oare fără barbari?
Aceşti oameni ne-ar fi putut da o soluţie!"

Pentru a reda o istorie lungă într-o formă cât se poate de concisă: conştiinţa educaţiei se împleteşte într-o astfel de situaţie, în mod necesar, cu o conştiinţă exclusivistă faţă de noul mediu „barbar", la început doar din exterior, dar curând apare şi nevoia din interior, faţă de cei ce susţineau că se poate supravieţui şi fără o educaţie clasică. Şi astfel se pierde, de-a lungul secolelor, balanţa în disputa privind verdictul asupra problemei cine este „corect" educat, cine aparţine acestui grup şi cine nu. Tărâmul polemicii îl formează o mare parte din „literatura bizantină". În acest sens trebuie renunţat la umor, ironie şi batjocură şi, nu arareori, un grobianism grotesc înlocuieşte argumentele. Mulţi nu se mai hrănesc din vechiul elenism, ci doar îl terfelesc.

Fără mare greutate se ajunge la concluzia că acest mod deosebit de a te preocupa de o tradiţie, de fapt, de a te mai regăsi în ea, ba chiar de a te preocupa de ea într-un nou mod din punct de vedere literar, include şi teologia creştină. Bineînţeles, ca învăţătură mântuitoare, creştinismul nu a fost o religie care să se fi adresat, în principal, celor educaţi. Însă din timpul lui Constantin cel Mare, cu cât devine tot mai mult de *bon ton* să fii creştin, cu atât mai mult învăţătura creştină pătrunde în cercul literaţilor,

care o preiau ca moştenire. Era imposibil ca oamenii instruiţi să pretindă exclusivitate asupra învăţăturilor de bază ale creştinismului. Din această pricină a apărut teologia. Dar aici nu este vorba doar de apariţia ei, nici de necesitatea completării învăţăturii credinţei printr-o teologie ştiinţifică, ci de modul şi felul în care a fost ea concepută; cum învăţaţii şcolii vechi şi-au putut pune în valoare şi aici *modus procedendi* al lor, dar şi atitudinea lor, care a rămas în multe cazuri pur elenistă, în măsura în care elenismul bizantin timpuriu mai putea fi biruitor.

Se trage astfel doar o singură linie până la acel punct unde se pare că tonul este dat numai de ceea ce este negativ. Nu trebuie să scăpăm din vedere urmările pozitive ale moştenirii. În legătură cu aceasta, să spunem un cuvânt despre reprezentanţii culturii elenistice târzii, despre retori şi sofişti. Sofistul este elenistul nemuritor, de nestăvilit şi de neatins care străbate mileniul bizantin. El este acela care a salvat elenismul în esenţa lui, în drumul spre Bizanţ, şi care îl reprezintă acolo. În el se concretizează conştiinţa culturii în care bizantinul se simte bizantin, considerându-se mai presus de alţi oameni. Dispreţul cu care este lovit sofistul vorbeşte în favoarea lui, cel puţin în privinţa complexităţii lumii aparente pe care o reprezintă. El are în spate o istorie lungă şi un şir lung de opozanţi, care îi acordă credit. În sfârşit, sofistul este omul care dispune de cunoştinţe şi puteri neobişnuite – şi prin aceasta devine suspect. Mai întâi comedia antică face din el o figură comică şi un obiect al batjocurii sale –, avându-l în mod strălucit pe Socrate ca reprezentant al acelui grup dispreţuit! În vremea lui Platon exista obiceiul, care funcţiona parţial şi în Bizanţ, ca polemiştii culţi să se insulte reciproc, numindu-se între ei sofişti. Aici este vorba de acei oameni care în locul adevărului căutau succesul şi onorariul; se autoapreciau, arătând un interes fals faţă de temele filosofiei vieţii şi se epuizau în discuţii inutile. Acesta este doar un aspect. Ceea ce înseamnă, înainte de toate, că polemica învăţaţilor era în plină înflorire şi se răspândea. Dar, revenind la subiect, se poate spune că pentru Bizanţ a existat un Isocrate, cel care a creat o imagine valabilă a ceea ce putea fi sofismul. Viaţa de zi cu zi în care trăieşte şi se mişcă

omul Antichității târzii, omul *polis*-ului, nu poate fi hotărâtă și aranjată, după părerea lui Isocrate, prin mijlocirea înaltei filosofii și a supozițiilor adevărurilor sale, care sunt tot atât de absolute pe cât sunt de nereale. Adevărurile de nezdruncinat pot fi socotite o problemă a filosofiei și pot rămâne astfel. Dar în viața de zi cu zi trebuie luate decizii. Ele nu pot aștepta descoperirea adevărurilor filosofilor. Problemele pe care le pune viața de toate zilele trebuie confruntate cu păreri și convingeri fundamentate, bazate pe convergența probabilităților. A aduna aceste experiențe, și anume, atât de multe pe cât posibil, a aduce la lumină relațiile dintre ele și a prezenta convergența lor reprezintă misiunea unei tehnici, înțeleasă din punctul de vedere al culturii ca tehnică retorică; dar în realitate este ceva cu mult mai mult. Îndrăznesc să constat, cu riscul de a implica o modernizare nepermisă, că aici este vorba despre „știința comunicării" de care s-a folosit Antichitatea târzie și care prezintă una dintre nemuritoarele sale realizări proprii, din care s-a hrănit jumătate din Evul Mediu și încă o mare perioadă a noii epoci. În mod legitim se poate lua atitudine față de această evaluare doar dacă îți asumi sarcina de a studia totodată intens „tehnica", deoarece numai atunci poți stabili câtă psihologie și psihologie socială se regăsește în acele propoziții, câte cunoștințe umane sunt prelucrate aici și câte căi de acces se deschid aici către acel „Tu". Această tehnică realizează legătura dintre înaltele țeluri ale teoriei împotriva cărora nu polemizează și din care extrage câte ceva, și nevoile practice ale convieţuirii oamenilor; acel ceva care, în mod obișnuit, este numit în Bizanț „afaceri" (πράγματα). Bineînțeles că după pierderea libertății politice, acest ideal isocratic a pierdut și dimensiunea sa politică, în sensul restrâns al cuvântului. Consecința acestei pierderi a libertății rezidă în aceea că în majoritate cei culți se încăpățânau să rămână în sferele pure ale „teoriei", să evite publicitatea ori de câte ori era posibil și să vadă în această abstinență o condiție *sine qua non* pentru viața spirituală. Viața de zi cu zi era neinteresantă, astfel încât chiar și teologia morală abia dacă îi mai putea entuziasma. Față de aceștia se putea exprima doar dispreț, și anume, față de retorii-sofiști, care nu voiau să cedeze în

faţa vieţii cotidiene, dar şi faţă de politicianul care se simţea responsabil pentru misiunea sa. Dispreţul se revărsa cu atât mai puternic cu cât numărul acelora care prin ţelul isocratic îi deranjau pe ceilalţi nu pare să fi fost atât de redus.

Mai accentuez o dată: este vorba aici de o moştenire autentic elenistică şi o moştenire a elenismului târziu, care continua să supravieţuiască în Bizanţ. Orice aspect ce putea fi legat de sofişti, în privinţa deficienţelor şi pericolelor, şi-a pus totuşi amprenta pe cultura bizantină. Se vorbeşte cu plăcere, de exemplu, despre monahizarea culturii bizantine; unii o consideră ca existând deja în secolul al VI-lea. Despre importanţa mai mare sau mai mică a acestei probleme vom vorbi mai încolo. Dar în anticiparea ei: primejdia monahizării, chiar a unei teocratizări – dacă această noţiune are vreo semnificaţie – şi a clericalizării îşi află cel mai puternic punct de sprijin în însăşi pătura celor culţi, care operează într-un accentuat mod sofist. Ei nu cunosc doar o oarecare tehnică, ci şi elementele dinlăuntru. Iar cu aceste elemente de cultură laică şi elenistică ei menţin standardele unui stil de viaţă ce sunt puse sub semnul întrebării de modul de viaţă anahoretic şi eremit. Şi în acest fel ei au succes. Ei au înţeles să-i facă atractivi pe oamenii ideali ai Bisericii şi ocazional chiar şi pe călugări. Cultura pe care ei o transmit califică întru totul candidatul pentru un scaun de episcop, mai mult decât ştiinţa teologică şi, preluând chiar de la cel mai sfânt călugăr, biograful notează cu satisfacţie existenţa acestei culturi – atunci când se făcea remarcată. În Bizanţ nu s-a reuşit niciodată impunerea acestor „studii umaniste" ca propedeutici pure pentru studiul sistematic al teologiei sau eliminarea lor printr-o teologie ştiinţifică. *Amour des lettres et désir de Dieu* – aceasta nu este o alternativă pentru bizantinul obişnuit, excepţie făcând anahoreţii. Citadinul are spaţiu de mişcare ce pare aproape de neatins. El era în primejdie doar în cazurile în care căuta să se îndepărteze nepăsător de sfera duhovnicească-bisericească.

În felul acesta pasul de la tehnica retorico-sofistă la conţinut este deja de mult făcut. Rămâne întrebarea: mai joacă oare conţinutul vreun rol pe lângă forma artistică promovată de tehnică?

Despărţirea formei de conţinut este de cele mai multe ori mai dificilă în cultura târzie decât în formele timpurii, mai ales în Bizanţ, întrucât clasicismul ca atare, definit în mod pregnant prin formă, reprezintă în Bizanţ o continuitate puternic vie a istoriei sale. Dar şi această problemă este prebizantină, ajungând până la perioada imperială, iar începuturile se găsesc în Alexandria elenistică. În primul rând, prin clasicism se înţelege aici un mod intens de păstrare atentă a bunurilor clasice şi, legat de aceasta, imitarea aproape şcolărească a modelelor sale; în acest sens, clasicul propriu-zis este socotit norma supremă, în realitate reprezentând totuşi un mod de exprimare întru câtva simplificat şi uşor de înţeles. Clasicismul filologilor epocii elenistice primare opera pentru început limitând alegerea cărţilor bune de citit la acelea pe care o anumită epocă le aprecia ca lucrări clasice. Astfel apare destul de timpuriu canonul tragicului, acela al epicului clasic şi o listă a poeţilor lirici. Curând activitatea filologică se rezumă exclusiv la ei, iar diverse lucrări de valoare, care se aflau în afara canonului, s-au pierdut treptat. Aceşti filologi au făcut o alegere pentru circa două mii de ani, iar gustul lor este de necontestat. Bizanţul nu mai participă la alegere, şi nici la deschiderea spre noi orizonturi. Împreună cu alegerea apare şi conceptul de clasic, şi totodată fenomenul clasicismului, chiar dacă pentru început mai timid. Tendinţa devine în orice caz evidentă, şi anume, imitarea în propria creaţie a marilor modele. În primul rând aceasta nu înseamnă o imitare oarbă şi renunţare la propria creaţie. Noua literatură apare însă în diaspora. În pofida atractivităţii ei discrete, îi lipseşte pământul natal, *polis*-ul de acasă şi ἀγορά, piaţa cu serbările sale, miturile sale şi istoria sa, care trebuie fie celebrate, fie puse sub semnul întrebării şi interpretate din perspectivă politică. Ea se orientează după marile modele ale patriei, care aparţin deja istoriei. Aceste modele trebuie mai întâi studiate şi abia în cea de-a doua etapă de lucru se poate crea ceva propriu, pornind de la spiritualitatea şi limba lor, care poartă amprenta dorului după un trecut transfigurat aproape mistic, chiar dacă misticul „Este" mai poate fi cu greu realizat. Se înţelege de la sine că procesul care s-a derulat de-a lungul secolelor a devenit tot mai dificil. Depărtarea

în timp şi, prin urmare, dificultăţile de înţelegere, chiar şi în privinţa limbii, se accentuează, iar filologia se insinuează tot mai insistent între model şi propria creaţie ca o premisă nenegociabilă, deoarece doar ea este în stare să deschidă uşile spre originalul şi modelul clasic. Din nou, pe scurt, elenismul este naşul unei probleme aparent specific bizantine. Acest fapt este valabil pentru filologie în măsura în care se orientează după modele recunoscute ca fiind clasice şi caută să le interpreteze, dar şi în măsura în care este implicată problema limbii, inclusă în aceeaşi rubrică a clasicului, ca şi literatura propriu-zisă. Originile problemei *diglossiei* sunt, de asemenea, prebizantine.

Conştiinţa propriei culturi prin care grecul s-a afirmat şi s-a impus într-o lume nouă nu este, bineînţeles, singura moştenire din elenism, preluată de Bizanţ. După cum am menţionat deja, grecii nu au prea fost în stare să-şi concretizeze nici unicitatea lor politică, adică să-şi afirme independenţa din punct de vedere politic faţă de marile puteri non-greceşti. Idealul politic al panelenismului a fost mereu invocat, dar niciodată pus în practică; în orice caz, nu în sensul acelei gândiri democratice aflate în spatele ideii panelenice. Între ideile elenismului care au ajuns în Bizanţ şi au fost parţial implementate acolo, întâlnim o noţiune extrem de dificilă, invocată adeseori şi tot atât de mult vehiculată şi repetată în mod formal privind libertatea citadină; aceasta, în măsura în care în întreaga perioadă bizantină timpurie *polis*-ul avea avantajul trăirii unei existenţe proprii alături de administraţia imperială. Imperiul însuşi, devenit Bizanţ, nu este de origine greacă. Bineînţeles că ideile politice din care se inspiră, de oriunde ar fi venit în cele din urmă, au trecut mai întâi, înainte de implementare, prin creuzetul gândirii greceşti. Conceptele de împărat şi imperiu îşi trag originile, nu în cele din urmă, ci în primul rând din filosofia greacă, născută din disperarea izvorâtă din capacitatea de supravieţuire a democraţiei în epoca clasică. Ingredientele şi disputele de idei ar putea proveni parţial din Orient, dar ideile nu pot fi pur şi simplu caracterizate ca fiind orientale; făcând în totalitate abstracţie de faptul că şi ascensiunea Romei a contribuit în mod hotărâtor la dezvoltarea câmpului

de idei. Grecul clasic avea bineînțeles o anumită relație cu ideile monarhice. Cititorul lui Homer – și care dintre învățați nu era? – cunoștea acel „εἷς κοίρανος ἔστω", „doar unul să fie stăpân"; el îi cunoștea pe regii Agamemnon și Menelaos. Pindar celebrează victoriile olimpice ale tiranilor sicilieni și Eschil îl apreciază pe Xerxes ca pe un camarad al zeilor – imagini contrastante, care înainte de toate nu puteau să nu influențeze în mod serios formarea opiniilor politice. La scurtă vreme, însăși democrația ateniană trăiește cea mai serioasă criză, iar aceasta se sfârșește cu domnia a treizeci de tirani. Ideile referitoare la o nouă formă statală nu mai puteau rămâne doar o palidă teorie. Înainte de toate, Platon adună ca într-o oglindă concavă ideile reformatoare divergente. Ceea ce se cristalizează în cele din urmă este imaginea unui bărbat divin (θεῖος ἀνήρ), a unui domnitor regesc, care poartă în sine legea acțiunilor etice și, prin aceasta, și a celor politice; căci zeii l-au înzestrat cu aptitudini excepționale pentru misiunea sa. Problema legată de stabilirea regulilor statale este aceea a găsirii unui bărbat, a unei personalități. În acest sens, experiențele legate de imperiul mondial al lui Alexandru lasă spațiu de gândire, deoarece se suprapun cu noțiunile οἰκουμένη și *orbis*. Omului îi aparține nu cetatea, ci imperiul. Este vorba aici, pe lângă altele – iar acest lucru merită a fi subliniat, pentru a nu face o nedreptate concepției elenistice asupra statului – de un mănunchi de idei filosofice. De exemplu, Polibiu propune o constituție mixtă, iar Cicero îl urmează pe acest drum. Însă viitorul aparține ideilor monarhice, nu că ar fi fost mai serios fundamentate, ci pentru că Roma a scos la iveală bărbatul care s-a priceput să se folosească de ele cu serioase consecințe. Bizanțul a preluat de la Roma această monarhie. Elenismul își găsește drumul spre Bizanț pe calea ocolită a politicii romane.

Creștinismul, așa cum a fost el definit de Gustav Droysen, este încă necunoscut elenismului. Dar această religie nu mai este străină elenismului târziu, așa cum este el înțeles aici, adică epocii imperiale, căci deja în secolul al II-lea, și mai ales în secolul al III-lea nu mai este vorba în creștinism de mici secte în afara legii, care n-ar fi putut lăsa urme în societatea de atunci. Emanciparea nu trebuie

datată începând cu domnia lui Galeriu și Constantin. Ea are o lungă preistorie, întreruptă doar temporar din cauza persecuțiilor. Într-adevăr, nu se poate afirma în mod simplist că religia creștină, așa cum era înțeleasă și practicată în Bizanț, este o moștenire a elenismului târziu. Cert este însă că această epocă și-a pus amprentele sale caracteristice asupra tinerei religii, care, pentru a ajunge la plinătate, avea nevoie să se dezvolte mai departe în Bizanț.

Ceea ce mi se pare hotărâtor din punctul de vedere al istoriei spirituale este faptul că în acea perioadă fusese stabilită o legătură istorico-filosofică între creștinism și istoria imperiului, pornind de la citatul din Evanghelie: „Exiit edictum a Caesare Augusto ut describeretur universus orbis". Acest „recensământ" este posibil doar în *Pax Augusta*, în care popoarele trăiesc sub domnia unui singur împărat. Faptul că s-a reușit să se pună capăt unei multiple stăpâniri se datorează împăratului Augustus. Dar, după spusele lui Origen, sensul propriu-zis al acestui succes consta în aceea că răspândirea mesajului evanghelic către popoare, după porunca lui Hristos, devenea *de facto* realizabilă abia acum. Dumnezeu l-a ales în acest scop pe Augustus și i-a dat posibilitatea să realizeze lucrarea sa de unificare. Așa că nașterea lui Hristos sub domnia lui Augustus capătă expresia unei proorociri divine. Ideea aceasta va fi preluată, chiar dacă numai în linii generale, de Meliton de Sardis. El susține că fericirea și înflorirea imperiului au depins de sincronizarea cu răspândirea creștinismului, ale cărei baze au fost puse sub Augustus. Extinderea spre Bizanț va fi după aceea urmărită de Eusebiu din Cezareea, care, făcând legătura între desființarea națiunilor din interiorul imperiului, acțiunea providențială a lui Augustus și abolirea prin creștinism a politeismului, leagă monarhia pământeană de cea divină și vede în Constantin desăvârșitorul evenimentelor inițiate de Augustus – și în principal a acelora care au început cu nașterea lui Hristos. Aceste succesiuni de idei nu se află nicidecum izolate într-o atmosferă creștin-teologică rarefiată, ci reprezintă varianta creștin-grecească a unei viziuni asupra monarhiei, care era totodată pe placul gândirii păgâne contemporane. Este vorba de o apropiere creștină de imperiul atât de adeseori

blamat, care își are paralelele sale și în viața zilnică a creștinilor, însoțindu-le și dominându-le din punct de vedere ideologic. Legăturii istorico-spirituale îi corespund anumite circumstanțe ferme. Ele pot fi definite ca pătrundere a creștinismului în păturile conducătoare ale societății, însă nu fără a lua în considerare expansiunea creștină în straturile de jos ale societății. Persecuțiile nu-i puteau opri pentru totdeauna înaintarea. Ceea ce s-a pierdut în timpul persecuțiilor prin *lapsi* sau „cei apostaziați" a fost recâștigat prin năvala maselor după terminarea stării excepționale. Și nu erau întotdeauna doar sclavi și oameni obișnuiți, persoane din provinciile răsăritene care s-au hotărât să adopte creștinismul pentru oferta bogată cu privire la învățăturile mântuirii. Senatori, ofițeri, înalți funcționari și, înainte de toate, personalul Curții imperiale s-au convertit în număr din ce în ce mai mare la noua religie. Acest lucru a făcut ca liderii creștini să renunțe într-o oarecare măsură la atitudinea lor de respingere față de imperiu. Așa a fost uitată interdicția de înrolare ca soldat; de asemenea și interdicția de a deține o funcție în stat, dacă aceasta angaja obligații ca aducerea de jertfe și „folosirea sabiei".

Accentuarea loialității față de împărat și a rugăciunii creștine pentru *salus publica* devin tot mai dese și mai presante. Dar statul trebuie să facă față unei mișcări a maselor, care se ridicau cu pași mari. El le vine în întâmpinare. În orice caz, nu au fost puține situațiile în care funcționari creștini au fost scutiți de datoria lor legată de aducerea jertfelor și nici nu mai erau puse obstacole în calea ofițerilor dacă se converteau la creștinism – o toleranță de care nu se bucura recrutul simplu. În fine, este de remarcat că și filosoful păgân Celsus i-a îndemnat pe creștini să se implice în viața statului și să preia funcții înalte. Simbioza dintre creștinism și imperiu devine tot mai strânsă. Aceasta face ca, în cele din urmă, încă înainte de Galeriu și Constantin, împăratul Gallienus să dea un edict de toleranță în jurul anului 261, prin care creștinii sunt liberi să dispună de lăcașurile lor de cult și de cimitire și se interzice să fie „hărțuiți". Zece ani mai târziu, în anul 272, Biserica din Antiohia apelează la împăratul Aurelian în problema ocupării scaunului

episcopal, cu rugămintea de a se implica. Împăratul nu trece cu vederea acest apel și hotărăște în așa fel încât prefigurează o organizare validă a întregii Biserici. Prezența episcopilor arată publicului că o nouă clasă stăpânitoare este pe cale să apară. Pavel din Samosata, episcopul despre care se vorbea în Antiohia în 272, avea alura unui proconsul roman și, după cum remarca odinioară Ciprian din Cartagina, împăratul Deciu a primit mai ușor vestea despre insurecția unui uzurpator decât alegerea unui nou episcop al Romei. Când Ipolit de Roma vede puterea conducătoare a imperiului ca fiind de la diavol și compară Roma cu târfa din Babilon, atunci atât el, cât și cei asemenea lui sunt împinși treptat spre izolare. Peste tot apar noi biserici, pentru a aduce împreună mulțimile; o împărăteasă îl cheamă pe marele teolog Origen la Curtea sa; soția lui Dioclețian, Prisca, este creștină, la fel și fiica sa, Valeria. Însuși Dioclețian duce o bătălie pierdută; căci creștinismul câștigase deja – și nu în cele din urmă cu prețul apropierii și acomodării la „lumea" care, în mod cert, în păturile înalte nu era mai redusă decât în straturile de jos ale Bisericii. Chiar înainte de persecuția lui Dioclețian „creștinismul bizantin" era *ante portas.*

Pe lângă acomodarea la împrejurările sociale și politice, în imperiu exista o dezvoltare organizatorică internă pe a cărei bază Bizanțul va continua să o construiască. Ceea ce a fost stabilit în 325 la Niceea, întâietatea anumitor orașe episcopale asupra unor întregi provincii, adică nucleul patriarhatului de mai târziu, este deja un *fait accompli.* Asemănarea cu împărțirea provinciilor și diocezele imperiului nu poate fi contestată. Presupusa „apostolicitate" a acestor scaune a jucat în mod indubitabil un rol, la fel și importanța orașului, dar nu poate fi trecută cu vederea acomodarea forțată din motive practice la instituțiile administrative civile, chiar dacă importanța și interacțiunea motivelor luate în parte trebuie să fi fost diferite.

La fel și teologia este de mai mult timp în formare cu acele caracteristici care mai târziu devin vizibile în concepția Ortodoxiei bizantine. Bineînțeles, perioada prebizantină permite manifestarea a mult mai multe principii fundamentale de gândire decât

o fac epocile de mai târziu. În acest sens, teologia secolelor al II-lea și al III-lea are o deschidere și, astfel, o vitalitate ce nu vor fi atinse mai târziu.

Așa începe istoria bizantină, se poate spune, anteprogramat, înconjurată de o selecție de forme și formule împământenite, de concepții fixe și cerințe mai vechi corect păstrate, impulsionată fiind, firește, și de noile dezvoltări în domeniul politic și religios. Ele necesitau o sinteză cu elementele moștenite, care trebuia apoi să devină specific bizantină.

Capitolele următoare sunt dedicate dezbaterii asupra acestor sugestii. Însă înainte voi prezenta procesul dezbaterii și drumul spre o nouă sinteză, fie chiar printr-un singur exemplu, care nu este ales, bineînțeles, în mod arbitrar și vizează într-o oarecare măsură însăși esența problemei. Este vorba de regăsirea într-o nouă triadă a conștiinței grecești în educație și cultură, ca urmare a pătrunderii elementului roman, materializat în întemeierea Constantinopolului. Problematica devine vizibilă la cei doi eleniști din secolul al IV-lea, Themistios și Libaniu. Themistios s-a născut în jurul anului 317 în Paphlagonia, ca fiu al unui moșier cu preocupări literare, care își educă fiul mai întâi acasă și după aceea în tânărul Constantinopol. În 345 Themistios deschide aici o școală filosofică, unde face comentarii în mod special la Aristotel. Dar se dedică și artei retoricii, și prin aceasta dobândește accesul la Curtea imperială. În anul 355, împăratul Constanțiu îl numește senator; el reprezintă Curtea și Senatul în misiuni în străinătate, ține cuvântări oficiale cu referire la împărați, salută apoi, ca orice păgân, preluarea guvernării de către Iulian, și cu toate acestea nu este îndepărtat după moartea timpurie a acestuia. Împăratul cel mai creștin, Teodosie, îl face educatorul prinților și îl numește *praefectus urbi* de Constantinopol.

Urmează apoi Libaniu. El este școlit în arta retoricii și de-a lungul vieții sale retorica rămâne profesia și ocupația sa cea mai dragă. Între 336 și 340 studiază la Atena, călătorește prin Grecia și la Constantinopol, unde activează o scurtă perioadă ca profesor. După cum se pare, dezgustat de intriga unor invidioși, se

mută cu şcoala sa în Nicomidia, iar la scurtă vreme după aceea în oraşul său natal, Antiohia, unde rămâne până la moarte profesor şi sfetnic apreciat al comunităţii sale.

Cei doi bărbaţi fac cunoştinţă şi devin prieteni. Însă se văd rar. Amândoi au un punct de plecare asemănător, studiază, mai mult sau mai puţin, la aceleaşi şcoli, aparţin aceluiaşi cerc cultural al elenismului târziu, cu interesele şi pretenţiile sale deosebite, şi, în pofida aşa-numitei prietenii, se deschide curând drumul spre supărare şi în cele din urmă spre tristeţe. Nu este deloc surprinzător că primele dispute critice din partea lui Themistios se concentrează în jurul relaţiei dintre filosofie, retorică şi sofism. În primele sale discursuri, Themistios nu atacă doar arta sofismelor, adică arta şi tehnica retorică, ci în special acea artă a filosofării, care, după cum este prezentată mai sus, se retrage în cochilia sa şi spune lumii şi politicii un nu categoric. Programul său sună astfel: „Nu trebuie să le permiţi filosofilor să se ascundă acolo unde îşi doresc. Învăţământul nostru trebuie să fie public; trebuie să se obişnuiască a se confrunta cu mulţimea maselor şi cu tumultul poporului." Programul putea fi înţeles ca parte a disputelor elenistice interne. Dar dezbaterea a devenit mai aprinsă atunci când Themistios a fost numit senator şi acceptat la Curte. Publicul căruia îi expune filosofia sa devine astfel un public romanizat; un public care nu se identifică cu cel al *polis*-ului grecesc, cu idealul neîmplinit al tuturor elenişti lor. Ca urmare acum i se reproşează concepţiile sofiste; un abandon secret al bărbatului care s-a alăturat administraţiei romane, trădând astfel elenismul. În aceasta constă esenţa conflictului. Transferarea sediului administraţiei imperiale la Constantinopol a pus o presiune atât de mare asupra elenişti lor prin aparatul administrativ roman, încât ei s-au simţit extrem de stânjeniţi. Libaniu este cel care a recunoscut consecinţele acestui transfer: Constantin cel Mare este duşmanul *polis*-ului elen şi, exact prin întemeierea Constantinopolului, el a împins Cetatea spre moarte. Din când în când şi Libaniu se alătura tagmei lăudătorilor Constantinopolului, dar era vorba probabil doar de împlinirea unei obligaţii; cu toate acestea se pare că nu a rămas în totalitate insensibil la fascinaţia

acestei nou întemeiate așezări: Antiohia era totuși un port modest, de unde pornea călătoria spre ținuturi cu noi oportunități. Dar acolo unde nu se simte vreo obligație *encomiastică*, comparația între Antiohia și Constantinopol devine o statistică amară a ceea ce s-a pierdut și a câștigului nedorit; este vorba de opoziția față de aroganța unei metropole ce tinde spre ținte educaționale non-elenistice, întru totul noi, și dispune de o forță de atracție care poate avea drept consecință doar sărăcirea *polis*-ului elen.

Themistios însă a intrat în slujba acestui Constantinopol imperial și rămâne la părerea că este astfel un reprezentant al elenismului. Dar exact acest lucru nu este crezut de nimeni. Este considerat mercenar, care este dispus să nu mai aparțină, de fapt, niciunui *polis*. Justificarea sa este de un anacronism impresionant. El ar aparține unui *polis*, numai dacă e cetățean al Constantinopolului, care este totodată un *polis;* ori de câte ori ar călători, ar reprezenta cultura Constantinopolului și ar primi *panes publici* la fel ca orice alt constantinopolitan. El nu ar aparține nici miliției romane (στρατεύεσθαι), care semnifică aici cariera romană a funcționarului, deoarece el nu se bazează pe carieră, ci ar fi un simplu om al cetății. Dar prin preluarea prefecturii orașului Constantinopol toate aceste argumente, chiar dacă au impresionat vreodată pe cineva, nu mai ajută la nimic. Este limpede acum și pentru Libaniu că el a părăsit definitiv lumea elenismului. Totuși Themistios încă mai încearcă să se justifice. Prin prefectură, care este legată de președinția Senatului, el ar fi devenit primul cetățean al cetății Constantinopol, iar acest lucru s-ar armoniza pe deplin cu tradițiile orașului elen. În limbajul tehnic al vremii lui înseamnă: funcția sa încă mai este de πολιτεύσθαι, care se preocupă de cetate, și nu o ῥωμαϊκὴ ἀρχή, magistratură romană. Cu greu se poate crede că Themistios putea scrie toate acestea cu bună credință, căci Senatul de la Constantinopol nu mai era de mult o *curia* orășenească, ci o federație imperială, iar prefectura era o instituție administrativă superioară, tipic romană. Dar el rămâne în defensivă, evident necutezând a-și asuma noua situație în mod liber și sincer, încercând să-i îndulcească pe opozanți printr-un *quid pro quo* dezamăgitor.

Bineînțeles, opozanții săi puteau face referire chiar la un împărat roman, la Iulian, care nu-l simpatiza pe Themistios. Iulian avea o solidă educație elenistă, elenismul fiind ambiția sa. Dacă i se părea potrivit să fie numit filosoful care ocupă tronul imperial, aceasta nu însemna că își dorea filosofi în funcții statale. Dimpotrivă. L-a sfătuit pe Themistios să se retragă la școala sa și să se îngrijească acolo, împreună cu elevii săi, de păstrarea tradițiilor eleniste. În ceea ce privește misiunea politică a filosofului era clar că dorea să se descurce fără Themistios sau oricare alt elenist. El s-a plasat în fruntea filosofilor, dar nu se gândește să-i așeze pe filosofi în fruntea statului. Pe lângă acestea, ceea ce Libaniu critica pare să nu fie, de fapt, atât de mult stăpânirea romană, ci tot ceea ce era legat de aceasta, în mod special, birocratizarea Răsăritului și atragerea forțelor tinere ale *polis*-ului. El deplânge mereu slaba pregătire tehnică a tahigrafilor și a legiuitorilor, cărora le este străină educația – παιδεία – elenistă, căci în spatele cunoștințelor deprinse aici nu exista nicio autoritate literară, niciun Homer și niciun Platon și nicio perspectivă elenistă; el se ferește de discuții, de jocul de cuvinte elenist. Dintre aceste persoane, educate astfel, administrația își recrutează acum funcționarii, iar tinerii nu au altă ambiție decât să se înghesuie spre așa ceva, în detrimentul unei serioase educații eleniste. Adevăratul grec nu ar călători în orice moment la Roma pentru a se cizela acolo în știința dreptului și a administrației, așa cum o fac acum tinerii. El, Libaniu, se mândrește cu faptul că nu vorbește limba romanilor, că a renunțat la limba puterii.

Pe de altă parte, poziția împăratului Iulian nu era aceeași cu a tuturor împăraților. Știm chiar de la unchiul său Constanțiu despre o scrisoare prin care noul senator Themistios este introdus în Senat. El îl caracterizează ca fiind un înțelept elenist, și anume, în concepția specifică al lui Themistios, ca bărbatul dispus să-și împărtășească publicului cunoștințele sale. Cu toate că Themistios este grec, el îl onorează cu o demnitate romană (ἀξίωμα ῥωμαϊκόν), deoarece Senatul este o instituție romană. El cinstește, în același timp, și Senatul, introducând prin Themistios înțelepciunea elenistă în această entitate. Este vorba despre un program.

Şi, în pofida lui Iulian, viitorul îi aparţine lui şi nu lui Libaniu şi celor asemenea lui.

Viitorul s-a lăsat aşteptat încă câteva generaţii; căci opoziţia nu era chiar slabă, Libaniu este doar *un* exponent. Imperiul este de un timp oarecare un fapt împlinit, dar, ca să fii împăcat, nu mai este suficient să filosofezi şi să-ţi exprimi de la distanţă părerile privind avantajele şi dezavantajele, lucru ce necesită timp. Pentru un elenist imperiul, ca realitate, nu înseamnă decât un conglomerat de oraşe, mai mult sau mai puţin autonome, care rivalizează între ele într-o presupusă libertate. Unitatea nu era dată de vreun organism central, ci, după cum se spune, doar de o graniţă comună în faţa barbarilor şi de consensul superficial al oraşelor de a lăsa în sarcina împăratului apărarea lor. Acesta putea şi trebuia să fie roman, căci doar ca roman se pricepea la dispreţuita meserie a armelor!

Dacă totuşi în cele din urmă s-a realizat o simbioză între imperiu şi elenism, responsabilitatea faptului revine unor factori extrem de diverşi. În primul rând cred că trebuie să numim în mod imperios creştinismul şi Biserica. Există un episcop creştin, Grigorie de Nazianz, cel dintâi care salută cu emfază noua aşezare, Constantinopolul, drept cea de-a doua Romă, şi anume, pentru că este o altă Romă, despovărată de meschinăria unei stăpâniri autoritare, a tiraniei asupra libertăţii, a păgânismului şi faptelor sale înfiorătoare. În acest Constantinopol îşi avea reşedinţa un împărat roman creştin, urmaşul acelui „roman", Constantin, care a dăruit libertate Bisericii. Este interesant să constatăm că acelaşi Grigorie de Nazianz se opune cu toată fermitatea conceptului de elenism al împăratului Iulian. Pentru Grigorie, noţiunea *hellene* nu este un concept religios, după cum sugerează Iulian, şi de fapt (ἑλληνίζειν) nu înseamnă „a fi păgân", ci „a vorbi greceşte", a folosi limba greacă drept limbă maternă. În acest fel, Grigorie respinge părerea greşită a tuturor duşmanilor lui Themistios, care nu credeau că se poate despărţi limba de filosofia vieţii (*Weltanschauung*). Bineînţeles, Grigorie nu putea opri dezvoltarea noţiunii *hellene*, dar avea dreptate în această problemă. Episcopii din secolul al IV-lea, în cea mai mare parte, nu mai

erau pescari săraci ca apostolii, ci bărbați cu educație solidă, care, prin poziția lor, aparțineau adesea marilor familii ale imperiului. Ei au dobândit educația tot acolo unde și-au dobândit-o Libaniu și Themistios, dar nu găseau nicio motivare serioasă pentru a nu desprinde fundamentul păgân de calitățile stilistice și estetice ale literaturii clasice. Acești episcopi s-au orientat cu dăruire către Constantinopol, nu numai în sensul că doreau să vadă în el centrul lor religios, ci și pentru că acolo își avea reședința împăratul creștin, căruia îi datorau libertatea și dreptul la libera alegere; care le punea la dispoziție funcții în cadrul imperiului și putea să acorde un *exequatur* (document legal) politic privind percepția prezentă asupra Ortodoxiei. Din acest motiv, dar și pentru că eleniștii conservatori influențați de Libaniu se agață de ideea cetății (*polis*-ului), curând ea nu mai găsește un sprijin puternic printre ei. Ei trăiesc într-o lume mai largă în care propriile forme organizatorice se asociază din ce în ce mai mult cu cele ale Sfântului Imperiu Roman. Ei călătoresc adeseori de-a lungul și de-a latul provinciilor, unde țin întruniri și dezbateri. Orașul episcopal nu le mai poate trasa raza lor de acțiune. Însă *polis*-ul cedează în fața lor, orientându-se mai mult după ei decât după curiile orășenești; este obligat să o facă. Căci, cu cât sărăcește mai mult, cu cât este mai dependent de ajutorul financiar din partea guvernatorilor provinciilor și al autorităților centrale ale imperiului, cu atât mai importanți devin episcopii datorită poziției lor speciale în societate și, nu în cele din urmă, datorită importanței lor economice crescânde. Astfel, ei ocupă curând poziția de *defensores civitatum*, funcții în care erau numiți sau pe care le moșteneau. Ei se comportă față de guvernatori ca egali ai lor, iar guvernatorii trebuie să fie atenți față de ei, deoarece se profilează o stare de fapt care va fi legiferată în timpul lui Iustinian, și anume dreptul discreționar al episcopilor în supravegherea și controlul administrațiilor provinciale și orășenești. Față de acestea ce mai putea să reprezinte un discurs festiv al lui Libaniu, doar dacă în spatele evenimentelor nu era vizat de fapt un mod de subliminare academică? Populația orașelor preferă să se îndrepte spre episcopi, de unde își va trage avantajele conceptul imperial.

Un alt factor: orice s-ar putea spune despre imigrarea aranjată din Italia la Constantinopol, masele largi de populație care s-au adunat la Bosfor veneau în primul rând din Răsărit; Constantinopolul a devenit foarte curând un oraș grecesc, unde chiar de la început, după toată probabilitatea, elementul latin rămâne limitat la Curte și administrație. Iar acest oraș s-a apropiat și mai mult, la mijlocul secolului al V-lea, de moștenirea vechii Rome, căci Roma de pe Tibru a căzut pradă goților și vandalilor. Nu cu mult timp în urmă au fost scoase la lumină, cu mare grijă, reacțiile Răsăritului cu privire la aceste evenimente. Impresia care rămâne este că aici, spre deosebire de Apus, nu pare a se vorbi de un eveniment apocaliptic. Exista un sentiment de regret, deși se poate crede că un sentiment de ușurare era mai mare. Admonestările, avertizările și ironiile cercurilor reacționar-păgâne față de „Noua Romă" „ne-romană" au fost înlăturate, Constantinopolul devenind mai sigur de sine însuși.

Chiar și principalele plângeri ale eleniștilor, birocrația și dreptul roman, ambele în veșmânt latin, ambele racolând tineretul orașelor elene, a pierdut încet-încet teren. Așa-numita „Universitate" a lui Teodosie al II-lea încă mai avea două catedre de Drept roman, iar limba de predare era bineînțeles latina. În afară de aceasta, existau zece catedre de gramatică latină. Dar alături erau alte zece catedre de gramatică greacă, bineînțeles o *apertura* față de cultura greacă într-o școală care era gândită în primul rând pentru descendenții funcționarilor și judecătorilor. În privința retoricii, relația în favoarea artei retoricii grecești este deja de 3 la 5, iar catedra de filosofie înclina spre partea grecească. Acolo unde importanța limbii administrative latine lăsa cea mai penibilă impresie, în contactul zilnic cu autoritățile, la tribunal ș.a.m.d., procesul regresiv devine sesizabil, chiar dacă emiterea de legi imperiale întâmpină greutăți. Împărații înșiși, care nu cunoșteau greaca din familie, părăsesc în scurt timp terenul, care era pregătit pentru o conștiință imperială, încă numită romană, dar elenizată. Imperiul a devenit „bizantin", pentru că *Graecia capta* a mai învins o dată pe teren cultural și putea considera acum puterea și

constituția imperiului, inițial atât de străine, ca ale sale proprii, ca un cadru în care poți face carieră și te poți manifesta, fără a fi nevoit pe mai departe să cedezi terenul latinilor.

2. EPOCILE ISTORIEI BIZANTINE

După o prezentare introductivă detaliată, trebuie să mă mai ocup de periodicizarea epocii bizantine, nu pentru a mă amesteca în jocul îndrăgit ce se practică în acest context, ci pentru a aduce lămuriri asupra a ceea ce gândesc atunci când vorbesc despre bizantinismul timpuriu, mijlociu sau târziu. Prima întrebare este aceea de unde începem a vorbi despre Bizanț. Mulți argumentează că de la domnia lui Constantin cel Mare, mai exact de la întemeierea Constantinopolului. Nu este nevoie să accentuăm importanța uriașă a acestei întemeieri; totuși, nu trebuie pierdut din vedere faptul că a fost nevoie de o oarecare perioadă până când noul oraș a devenit centrul guvernării și, ca atare, a coordonat forțele imperiului de la centru. Sunt mai puțin de 70 de ani. Oricum, urmările întemeierii sunt cu bătaie foarte lungă, iar orașul se orientează chiar din prima zi atât de hotărât către sarcina sa, încât este momentul potrivit pentru stabilirea începutului epocii bizantine. Aici se adaugă și faptul că, în timpul domniei lui Constantin, una dintre componentele principale ale vieții bizantine, religia creștină, obține libertate. Pornind de la istoria teologiei se poate argumenta în felul următor: Niceea este, de fapt, punctul crucial, atât în ceea ce privește tratarea politico-religioasă a teologiei, cât și înființarea instanțelor bisericești. Aici se află primele puncte de reper ale marii instituții patriarhale. Dar pe de altă parte se mai poate argumenta: pentru înființarea reală a organizației patriarhale sunt mai importante Sinoadele din 381 și 451 decât cel de la Niceea; de fapt, teologia treimică atinge un punct culminant la Niceea, ea fiind deja de mai mult timp dezvoltată, ca să fie apoi finalizată abia la Sinodul de la Constantinopol, din 381, deoarece abia aici arianismul a fost definitiv distrus, și tot abia aici Sfântul Duh a devenit definitiv parte integrantă și deoființă a Sfintei

Treimi. Pe de altă parte, din punct de vedere literar și istoric, secolul al IV-lea nu reprezintă nici începutul și nici sfârșitul. Dacă vrem să folosim doar istoria literaturii drept criteriu, cu greu am putea plasa începutul Bizanțului înainte de secolul al VI-lea. Împotrivă nu ar fi nici noua literatură creștină, căci ea este tot atât de prezentă înainte de secolul al III-lea, cât și după aceea. Dacă analizăm istoria dezvoltării economice, apariția *aureus*-ului împăratului Constantin este fără îndoială un lucru fascinant, dar unele măsuri economice importante, cu influență și în perioada ce a urmat, ne poartă înapoi până în epoca împăratului Dioclețian; la fel și unele înnoiri importante în domeniul administrativ. În istoria culturii: după părerea mea, închiderea școlii din Atena de către împăratul Iustinian I nu înseamnă prea mult. Dar faptul că fanatismul monastic și dezinteresul patriarhului egiptean au dus la paralizarea activității a ceea ce fusese numit „înalta școală" din Alexandria (în prima jumătate a secolului al V-lea), reprezintă una dintre cele mai dure cotituri cruciale din istoria educației. Înainte de Iustinian nu se poate vorbi de moartea păgânismului. Pe teren pur politic anul 476 este și pentru Răsărit un an epocal. Guvernarea împăratului Teodosie I face epocă în măsura în care întărește sistemul Ortodoxiei politice, stabilit încă înaintea lui, dar foarte vag.

O argumentare inutilă pe baza căreia s-ar putea țese nestingherit pe mai multe pagini, dacă ar merita. Este vorba, pur și simplu, de tranziturі rapide pe toate planurile. Cu toate acestea este puțin important dacă este vorba de „Antichitatea târzie" sau de „bizantinismul timpuriu". Aici se poate doar constata: în cele ce urmează eu folosesc unilateral noțiunea de „bizantinism timpuriu" ca începând cu întemeierea Constantinopolului, pe temeiul unor argumente puse în joc împotriva altora. Și adaug cu toată sinceritatea: dacă are cineva de oferit o soluție mai bună sau poate că-i place alta mai mult, atunci cu toată seriozitatea nu am nimic de comentat împotriva faptului că, pur și simplu, poate fi prezentat și altfel. Nu poate fi vorba de *apodicticism,* deoarece este un proces care, ca orice proces istoric, nu cunoaște un început databil și nici un sfârșit definitiv.

În legătură cu încheierea acestei prime epoci: dacă este o epocă de tranziție ce cuprinde încă, într-o mare măsură, spațiul vechiului imperiu, atunci se recomandă din prima clipă încheierea ei în momentul pierderii spațiului enorm și esențial, când, din punct de vedere economic și cultural, teritorii deosebit de importante cad pentru totdeauna în mâini străine, și anume, prin pătrunderea arabilor în 630. Din punct de vedere politic, se poate argumenta că anihilarea marelui Imperiu Persan de către romanii răsăriteni reprezintă împlinirea unui vis al tuturor romanilor, la care au sperat secole de-a rândul. În același timp reprezintă și crearea unui vid în flancul de răsărit al imperiului, ceea ce a înlesnit în mod vizibil cuceririle făcute de arabi. Din punct de vedere economic, imperiul trebuie să se schimbe acum întru totul. Este suficient să amintim problema aprovizionării capitalei realizate până atunci de Egipt, de pierderea unui venit important din impozite prin dispariția unor furnizori importanți de metale prețioase, ca și greutățile în desfășurarea comerțului spre zone îndepărtate, în special spre Orient. Din punct de vedere cultural, Alexandria nu a fost niciodată înlocuită, în orice caz nu în măsura specifică ofertei sale spirituale. În interiorul imperiului se termină cu acei literați anticizanți și cu acea atitudine partizană față de clasicism, care s-au materializat ceva mai devreme prin Agathias sau Paul Silențiarul; iar mai târziu, cu Teofilact Simokattes latina dispare din procesul de învățământ și în noua valorificare a limbii grecești se manifestă reconcilierea dintre ἀρχή (stăpânirea) romană și παιδεία (educația) grecească. Din punctul de vedere al politicii bisericești, sărăcirea mai aduce o simplificare. Disputa cu Biserica puternică a monofiziților nu mai este arzătoare; ei sunt lăsați mult în urmă și condamnați la tăcere vreme destul de îndelungată.

Bineînțeles că mai există un întreg șir de contraargumente: Nu reprezintă, oare, Iustinian o încheiere mai bună pentru epoca bizantină timpurie? Nu vin, oare, slavii în nord cu mult timp înaintea arabilor în sud? Nu este Iustinian cel care a anulat în mod considerabil ordinea administrativă stabilită de Dioclețian? ș.a.m.d. Cu toate acestea: mi se pare că există o convergență în direcția

epocii împăratului Heraclie. Trebuie să mă decid și asupra acestui punct și, cu toate rezervele, prefer să mă hotărăsc cu aproximație pentru anul 630.

Pentru sfârșitul epocii bizantine mijlocii se pare că anul 1204 este o dată potrivită și îndeobște acceptată. Dar dacă folosesc iarăși și iarăși expresia „bizantinismul mijlociu timpuriu", o fac pentru că epoca „bizantinismului mijlociu" mi se pare a fi mai puțin unitară în comparație cu cea a „bizantinismului timpuriu". Faptul că secolul al XII-lea prezintă un caracter cu totul diferit față de secolul al VIII-lea este un lucru evident pentru toată lumea, însă nici cel de al XI-lea nu se deosebește prea mult de secolele al VIII-lea și al IX-lea. În ultimele două secole nu au mai existat acei luptători care se mișcau atât de ferm, din secolul al VII-lea până în secolul al IX-lea, în prim-planul istoriei, acei eroi ai revoltei împotriva arabilor, marii magnați din provincii care impun întotdeauna capitalei voința lor și aduc un element de opoziție aprigă în istorie. Mobilitatea forțelor imperiale și, împreună cu ele, mobilitatea păturii superioare este încă așa de mare încât ele trebuie lăsate în voia lor. În fundal sunt marile confruntări de la granițele imperiului, atac și contraatac aproape an după an, ceea ce solicită o concentrare de forțe militare, la fel și în alte domenii ale administrației. Nu mai sunt acele războaie întâmplătoare de amatori, precum cele duse în secolul al XI-lea. După vidul din a doua jumătate a secolului al VII-lea, încep să se regrupeze încet și forțele spirituale, în timp ce secolele al XI-lea și al XII-lea pot să desăvârșească orice formă artistică ce presupune bineînțeles proprietatea dobândită. Rămâne iarăși de văzut dacă aceste motive pot fi numite decisive pentru clasificarea mea. În orice caz, eu înțeleg prin „bizantinismul mijlociu timpuriu" perioada de la cucerirea arabă până cândva spre sfârșitul domniei împăratului Vasile al II-lea (1025).

Ce rămâne pentru „bizantinismul târziu" este în general recunoscut și, în mare, nu este nevoie să dezbatem problema anilor 1453, 1460 și 1461 (Mistras și Trapezunt).

II

STAT ŞI CONSTITUŢIE

Este o încercare dificilă ca întrebările referitoare la constituţie, inclusiv cele privind normele care determină fiinţa statului, să nu mai fie interpretate drept chestiuni juridice, ci aspecte ale conlucrării puterilor care sunt prin ele însele în poziţia de a hotărî asupra vieţii şi ritmului dezvoltării unei societăţi. Încercarea nu este de astăzi. Deja în 1862 Ferdinand Lasalle a propus prin definiţie un astfel de concept: el considera normele reale care determină fiinţa unui stat ca fiind acţiunea comună a patru forme complexe de putere: a puterii militare, întruchipate de armată şi conducerea ei, a puterii sociale a marilor proprietari, a puterii economice a marii industrii şi a marelui capital şi, în fine, a puterii spirituale, care se exprimă în conştiinţa generală şi în educaţie. Acestea ar fi puterile ce decid în realitate normele vieţii sociale ale unui stat şi au format adevărata constituţie, pe când ceea ce este numit în mod obişnuit constituţie, adică constituţia juridică, nu ar fi mai mult decât o bucată de hârtie.[1]

Bineînţeles, ideea elaborării proiectate aici de Lasalle urmează tiparul relaţiilor prusace din timpul său. Dar şi aici conceptul intră întru câtva în dezechilibru cu factorul educaţie şi cu înţelesul general de putere de sine stătătoare pe lângă aristocraţi şi

generali. Totuşi încercarea prezentată rămâne în vigoare, înainte de toate faţă de state ca Bizanţul, unde o „constituţie legală" nu poate fi catalogată nici măcar ca o simplă bucată de hârtie, deoarece nu fusese consemnată nici măcar pe pergament.

Rămâne întrebarea dacă în cazul Bizanţului se reuşeşte demonstraţia potrivit căreia constelaţia factorilor de putere numiţi sau a variantelor lor bizantine este sau nu suficientă pentru a explica existenţa constituţiei, şi anume, că există o „putere proprie, motivată, deşi limitată, care reglementează viaţa statală". (K. Hesse). În acest context nu se fac în niciun caz presupuneri, deoarece normele şi realităţile constituţiei sunt foarte clar delimitate. O astfel de întrebare are sens doar dacă eşti de la bun început invulnerabil la rezultat, ceea ce ar fi curată tautologie, adică la ideologia care şi-ar fi creat anumiţi factori de putere spre a se legitima în stat, socotindu-i egali cu normele constituţionale. Deci trebuie cercetate normele – cele care nu oglindesc sau justifică doar relaţiile existente, ci se impun în acelaşi timp în mod imperios, întrucât reprezintă expresia unei păreri umane asupra necesităţii unei instanţe împotriva violenţei pur şi simplu, a unei ordini legitime în ceea ce priveşte viitorul, şi, pe de altă parte, un rezultat al experienţelor din trecut. Mai exact, se cere ca normele constituţionale să pună bazele unităţii statale, să deschidă posibilitatea unei integrări federative şi pentru cei ce se integrează în federaţie, iar acest lucru să fie însăşi misiunea lor. La acestea se adaugă în mod concret misiunea de a constitui o putere statală şi de a o face capabilă să funcţioneze. În cazuri dificile, de exemplu acolo unde la fel ca în Bizanţ nu există o constituţie scrisă, stabilirea normelor nu va reuşi dacă nu se clarifică problema aşa-numitelor pretenţii constituţionale, care dau informaţii despre conţinutul normativ şi despre nevoile avute în vedere. Chiar şi în situaţia „clasică", unde apare o constituţie printr-o „constituantă", este importantă întrebarea: ce forţe stau în spatele acestei elaborări, cine este deci constituanta. Este o întrebare referitoare la voinţa concertată a unui grup puternic, susţinut de o „unanimitate adecvată", gândită ca standardizare (H. Krüger).

Pentru a înţelege existenţa constituţiei bizantine pornind de la astfel de premise, trebuie să ne întoarcem la întemeierea Principatului roman, nu pentru că s-ar fi susţinut *a priori* că Imperiul Bizantin ar fi continuarea firească a Principatului augustan, ci pentru că voinţa normativă din spatele prezumtivei constituţii bizantine se manifestă cel mai clar în comparaţie cu epoca augustană.

1. MODELUL ROMAN

Principatul roman îşi datorează apariţia în mod decisiv dorinţei poporului roman de a salva *res publica* din haosul de natură socială şi din urmările pustiitoare ale războiului civil prin măsuri ce depăşesc posibilităţile prevăzute în constituţia republicană, deoarece aceste posibilităţi s-au dovedit insuficiente. Nu se mai aştepta salvarea statului prin funcţionarea unei multiple magistraturi republicane, ci printr-o personalitate unică. Chiar Cicero dă în vileag dorinţa sa şi a clasei sale privind un astfel de salvator, în parte referindu-se la Panaitios şi, în acest fel, la filosofia statală elenistă a acestor cercuri. Prototipul său este rectorul sau moderatorul *rei publicae*, care, în concordanţă cu calităţile sale spirituale şi tradiţionale, este capabil să conducă statul prin propria sa *auctoritas* fără puteri oficial transmise (*potestas*); o autoritate care avea deja şi la Cicero un caracter harismatic prin ea însăşi. Această *auctoritas* este protejată printr-un buchet esenţial şi necesar de „virtuţi" împotriva utilizării incorecte. Ideile lui Cicero nu sunt de natură abstractă; el este întru totul convins de faptul că statul roman poate fi salvat doar cu ajutorul unui astfel de moderator. Dacă Augustus s-a alăturat ideilor lui Cicero este discutabil, iar în contextul nostru este şi nesemnificativ, pentru că ceea ce formulează Cicero conţine în fond o atitudine prezentă la acea vreme, chiar dacă neexprimată. În aer plutea ideea potrivit căreia situaţia putea fi controlată doar de către un *vir optimus*, cu o conştiinţă deosebită a misiunii sale şi har divin – ceea ce în Răsărit este numit θεῖος ἀνήρ. În punctul său decizional, soluţia lui Cicero nu este

dictatorul vechi roman, ci persoana harismatică având politica în sânge. Punctul de pornire spre realizarea unor astfel de idei era oferit de formele societății romane care existau de mult mai mult timp; în primul rând existența clientelei, în cadrul căreia *patronus* juca un rol, care, în cazul ideal, corespundea întru câtva pretențiilor pe care Cicero le ridica cu privire la moderatorul său. Aproape toate formele viitorului principat sunt anticipate *in nuce* în patronat. Patronul dă, ajută și promovează și poate aștepta, ca o compensație, numirea celor promovați pentru sine însuși și problema sa – un *officium* ca un contra-serviciu pentru *beneficium*, sau în greacă εὔνοια față de εὐεργέτης. O astfel de clientelă se putea mișca într-un spațiu anume. Cu cât însă se lărgea spațiul de acțiune al politicienilor îndrăzneți, pe măsura lărgirii granițelor imperiului, sau – văzut din cealaltă parte – cu cât a devenit mai urgentă nevoia prezenței unui bărbat puternic la cârma statului, cu atât mai repede s-a dezvoltat această clientelă ca organizație ce depășea cu mult granițele orașelor. Anumite patronate s-au adunat într-o asociație cu un scop definit, iar un singur conducător putea deveni *princeps civitatis* dintr-un *princeps in civitate*, chiar dacă în această calitate nu deținea niciun fel de competență administrativă. Marii patroni au gărzi și armate particulare și, cu cât sunt folosite mai mult trupele romane de linie în perioada de haos în scopurile politicii partidului conducătorilor armatei lor, cu atât mai repede se dezvoltă relația între patronat și clientelă și în armată. În această pătrundere a formelor de organizare în structura armatei trebuie văzut principalul suport al viitorului principat. La care se alătură și faptul că, ocazional, și în Senat câte un particular putea, în calitate de *patronus*, să conteze pe un *patres conscripti* ca pe un client.

Astfel s-a ajuns la situația în care, prin renunțarea parțială la formele statale de până atunci, romanii erau pregătiți să răscumpere salvarea republicii prin bărbatul care știa să convingă mulțimile că el este acel *princeps* de la care puteau aștepta salvarea, obținerea libertății și acele *quieta tempora*. S-a decis ca el să fie venerat ca *princeps*, iar noii realități să i se dea o formă republicană, respectiv prin transfer permanent înnoit, extins pe viață a

magistraturii republicane, în mod special puterea de tribun și *imperium proconsulare maius.*

Nu orice roman, nici orice grec din acea perioadă se lăsa convins de autoprezentarea făcută de Augustus însuși privind relația dintre *auctoritas* și *potestas* în persoana sa. Celor inteligenți nu le-a rămas tăinuit faptul că imaginea inițială a unui *princeps civitatis* a fost curând transformată radical, că *de facto* monarhia era pe cale să apară. La început, toate formele erau încă respectate și, din punct de vedere teoretic, *status quo ante* era în orice moment din nou realizabil. Poporul roman era obosit.

W. Kunkel explică ce s-a realizat prin acel *consensus civium*: „Augustus a restabilit în mod precis și festiv ordinea republicană zdruncinată de tulburările ultimelor secole înainte de Hristos, bineînțeles printr-un șir de clauze care, oricât de frumos și de discret au fost redactate, au avut totuși drept consecință faptul că atât el, cât și urmașii săi au ținut în mână soarta statului și a imperiului cu puteri nelimitate. Deci, în realitate, acea restabilire a republicii a însemnat crearea unei noi puteri monarhice, numai că această putere nu a fost introdusă în constituție, ci așezată alături de ea." Altfel spus: Senatul și poporul doreau prin consens să salveze *res publica*, libertățile și prosperitatea lor, prin acțiunile unui bărbat în care își puneau mari speranțe și pe care îl creditau cu înalte calități etice – Augustus însă dorea monarhia. Faptul că a așezat această putere *alături* de constituția republicană încă în vigoare din punct de vedere juridic i-a asigurat consens și încredere, dar a păstrat astfel propriul său principat într-o sferă de mare nesiguranță, deoarece putea fi supus revocării. Principatul are, conform naturii sale, un caracter ambivalent. Astfel, principatul este în primul rând rezultatul unei „unanimități convenabile" pregătite să așeze alături de vechea ordine republicană „o putere fidelă și devotată, sprijinitoare și întregitoare" (W. Kunkel); un bărbat înzestrat cu genialitate politică, având pe lângă aceasta și mijloace materiale deosebite și, nu în cele din urmă, binecuvântarea specială a zeilor.

Dar hotărârea de odinioară s-a transformat într-o situație de durată. Augustus însuși a făcut tot ce a putut pentru a lăsa

principatul ca moştenire în familia sa; în acest sens putându-se baza pe moştenirea generală a patronatului în familie. Dar indolenţa poporului şi a Senatului a făcut ca harisma unui *optimus vir* să nu mai fie probată anterior, deoarece se presupunea, atât timp cât cineva se mai gândea la această problemă, că odată cu formele republicane de tranziţie aceasta va apărea de la sine. Însă aceste forme ale tranziţiei au dispărut destul de repede. Puterea din cetatea Romei s-a cantonat în marile armate, într-o permanentă luptă cu barbarii de la graniţă, iar imperiul Senatului a devenit imperiul soldaţilor. Consensul clar şi răbdarea în desfăşurarea lucrurilor devin pentru principe, abstracţie făcând armata din spatele său, factorii principali pe care se putea baza din punct de vedere constituţional. Aparent, el a devenit întru câtva independent faţă de normele constituţionale republicane. Totuşi el schimbă această dependenţă de până acum pentru a fi pe placul unei precare *concordia militum.* Incertitudinea devine mai evidentă. În privinţa istoriei adevărate a principatului să amintim cuvintele lui Theodor Mommsen: „Voinţa poporului îl ridică pe principe când şi cum doreşte şi îl sprijină când şi cum voieşte. Principatul roman este o autocraţie temperată, printr-o legitimă permanentă revoluţie."[2] Simţind tot mai mult lipsa sprijinului societăţii romane, suferind tot mai puternic sub teroarea armatelor rivale, împăraţii trebuiau să se ostenească să-şi asigure mai bine legitimitatea lor. Nu găsesc aceste asigurări în constituţie şi se pare, totuşi, că exact din această pricină divinizarea putea oferi o anumită şansă. În primul rând, chiar la Roma se venerează reprezentări corespunzătoare geniului împăratului, dacă acesta este perceput ca spirit protector sau ca *entelechia* sumei calităţilor sale. *Consecratio*, apoteoza, acordată înainte prin ridicarea decedatului Cezar la rangul de *Divus Julius* este, în primul rând, un act de stat ce poate avea loc abia după moarte, dacă nu cumva vreo *damnatio* aduce reversul evaluării. Roma nu avea nimic mai mult de oferit. Venerarea principelui august în părţile răsăritene ale imperiului se constituia într-un alt mod. Grecii i-au înconjurat deja cu onoruri divine pe „eliberatorii" romani care i-au scos de sub stăpânirea macedoneană; Iuliu Cezar

însuşi era celebrat în Răsărit ca θεὸς ἐπιφανής, („arătarea lui Dumnezeu"), venerat ca θεός şi celebrat după modelul monarhilor elenişti, iar lui Augustus însuşi i se acorda mereu cinstire divină în timpul vizitelor sale în Răsărit. Fără îndoială, el s-a folosit de astfel de divinizări ca de un mijloc potrivit pentru legarea acestei părţi a imperiului de persoana sa şi de sistemul său de dominaţie. Întrucât în perioada imperiului militarilor ancorarea principatului într-o familie a devenit tot mai iluzorie, divinizarea a câştigat în mod manifest o nouă relevanţă. Infiltrarea crescândă în lumea romană a cultului şi credinţelor în zeităţile orientale a găsit ecou şi în masele largi, iar sublimarea personalităţii împăratului putea fi transpusă acum şi pe înţelesul romanilor, chiar dacă nu era pe placul lor, acolo unde imaginii lui *optimus vir* i se alătura un har divin special. Mai mult, divinizării îi revine şi o deosebită capacitate de integrare, în măsura în care prin ea jertfa în faţa imaginii împăratului devine recunoaşterea controlabilă şi, se poate spune, singura recunoaştere concretă a unităţii imperiului. Ideologia devine element ajutător în misiunea de integrare a constituţiei.

2. NORME BIZANTINE

În pofida mutaţiilor geografice, a dislocărilor etnice şi a transformărilor culturale principiile care stau în spatele existenţei constituţiei epocii imperiale romane, chiar dacă modificate, rămân principiile constituţiei din Imperiul Bizantin, care pot da informaţii despre conţinutul ei normativ. Imperiul Bizantin se consideră, din punct de vedere juridic, continuarea legitimă a celui Roman, parţial cu alte mijloace, şi avea toate motivele să pretindă acest lucru. În acest imperiu este prezentă neîntrerupt imaginea unei *res publica romana*, a unei πολιτεία τῶν Ρωμαίων şi, privind mai îndeaproape, mai ales în cazurile de criză, această idee se prezintă ca temelie a constituţiei, ca *raison d'être* pentru toate normele care vor izvorî de aici. Important rămâne faptul că pentru secarea izvoarelor unei crize ea are o însemnătate deosebită.

Acest lucru este legat şi de faptul că nu există o constituţie scrisă, că tratatele teoretice despre statul bizantin sunt rare şi că este un „caz normal" ca atitudinea mediteraneeană deschisă să ofere puţine pricini pentru a te gândi la principiile şi normele constituţiei. Deci, dacă nu apar idei referitoare la acest complex de elemente, idei fixate în scris, atunci aceasta nu înseamnă, în niciun caz, din punct de vedere metodic, că la apariţia lor ar putea fi considerate ca expresie a unor idei de moment şi, ca urmare, ar putea fi neglijate în schema de clasificare. Observaţiile dezvăluie aproape întotdeauna că aici, fără vreun efort individual special al lui *ratio*, percepţiile actuale ar fi luate dintr-un rezervor de reprezentări foarte actuale.

După cum *princeps* putea intra în istoria romană pentru că se dorea salvarea *res publica*, tot aşa bizantinul cerea de la puterea guvernatoare, în primul rând, obţinerea stabilităţii imperiului său şi a acelor lucruri pe care le putea oferi acest imperiu. *Res publica* este câmpul de integrare în cadrul căruia stăpânitorul trebuie să se dovedească a fi factorul de integrare. Acest câmp trebuie să fie ocrotit şi stimulat ca o reală comunitate de voinţe, care menţine treaz o realitate delimitată, social-spirituală în conformitate cu sensul ei şi în cadrul procesului său de dezvoltare. Prima misiune a stăpânitorului poate fi doar de a se identifica cu această voinţă. În Bizanţ, spaţiul acestei integrări este şi mai exact definit atunci când este vorba de imaginea concretă a *res publica* şi atunci când în el este introdus un conţinut special prin conceptul unei ortodoxii politice, care, din motive practice, trebuie tratată totuşi într-un mod special, deoarece exprimă aşa-numita structură specială a *politeia* bizantină.

Studiată mai îndeaproape, *res publica* bizantinilor este înţeleasă ca un stat de drept, sprijinit în acest sens de un sistem juridic, care este în sine mai vechi şi astfel mai credibil decât orice principat sau dominion. De aceea nu poate fi înţeles pur şi simplu ca un mecanism de siguranţă al stăpânirii imperiale, ca un ceva ce putea fi manipulat *a priori* şi care aparţine în mod exclusiv domeniului stăpânirii propriu-zise. Acest sistem juridic nu cuprinde doar normele dreptului privat introduse în constituţie pentru că este

vorba despre o formă de drepturi fundamentale, ci și pe acelea care sunt importante, în primul rând, din punctul de vedere al dreptului statal, ceva asemănător conceptelor privind dreptul de a fonda asociații ale căror relații de fidelitate și obligații reciproce nu creează de fapt un stat în stat, dar duc totuși la forme cărora li se cuvine un anumit grad de autonomie, cât și la alte concepte care sunt aduse în joc după cum o cer circumstanțele și situația politică, dar care sunt mereu la dispoziție. Ca, de exemplu, un complex de idei nu tocmai exacte privind importanța Senatului sau rolul poporului în totalitatea sa.

În spatele acestor idei stă un principiu mai general, dar nu mai slab din această pricină, potrivit căruia întreaga stăpânire din *res publica* depinde de *consensus omnium* (unanimitatea generală). Oricât de utopic ar putea fi un astfel de principiu din punct de vedere teoretic, oricât de puțin se lasă transpus în practică în mod deplin, transferat în uzanțe precise ale reprezentării acestui *consensus*, acest concept devine cu timpul o normă constituțională.

În aceste condiții Bizanțul acceptă la vârful *politeia* un împărat, un monarh. Îl acceptă bineînțeles considerat fiind din punct de vedere istoric ca existent, ca moștenitor al imperiului, dar și ca o confirmare a acestui imperiu, fără a manifesta vreo îndoială față de el. În teorie, conform calității consensului, împăratul poate fi doar un monarh ales. În anumite cazuri alegerea nefiind mai mult decât ficțiune, organul alegător dovedindu-se a fi fost manipulat; atitudinea de bază nu este zdruncinată, ea rămânând și convingerea practică a opiniei publice până la sfârșitul imperiului. Schimbarea căreia îi sunt supuse grupările care pot pretinde că reprezintă *consensus omnium*, conlucrarea grupărilor și reciprocitatea lor, reprezintă un capital al istoriei societății bizantine în care se exprimă adevărul constituției.

Atât timp cât consensul votanților dăinuie, împăratul bizantin dispune de un spațiu de manevră aproape nelimitat în interiorul câmpului de integrare ce i-a fost dat. Dar acest câmp nu stă doar sub dictatul conceptelor de valoare particulară ale *res publica* drept primă intenție, ci și sub cerințele morale ale imperiul, prin care

nu trebuie înțeles nimic metapolitic sau metafizic. Oricum, conceptele inițiale generale conțin și faptul că – iar aceasta este o moștenire a epocii timpurii a principatului –, odată ales, domnitorul dispune nu doar de votul de încredere care decurge din faptul că a fost ales sau acceptat, ci, plecând de aici, i se acordă protecție ca unui stăpân-tabu, lucru stabilit prin apariția conceptului elenistic de θεῖος ἀνήρ.

Domnitorul bizantin nu este în niciun caz un monarh absolut. Noțiunea de autocrat în sensul istorico-constituțional este modernă, chiar dacă merge în timp până în Bizanț. Acolo cuvântul „autocrator" nu este nimic altceva decât grecescul *pendant* pentru imperatorul latin. În mod înțelept și în afara ideologiei propagate chiar de domnitori, monarhia bizantină nu poate fi caracterizată ca teocrație, abstracție făcând faptul că această noțiune este în realitate, din punctul de vedere al dreptului constituțional, nefolositoare.

Insistența teoreticienilor asupra constituției, în sensul că și ei ar trebui integrați, găsește în ideea unei *res publica*, cu toate implicațiile ei, un teren delimitat și ușor de cercetat, o ofertă nelimitată de realizare datorită potențialului acordat puterii imperiale prin regulament. A doua revendicare a teoriei referitoare la puterea de guvernare și garanția eficienței ei se realizează în spațiul de mișcare care îi rămâne împăratului în cadrul sistemului juridic pentru organizarea formelor sale de guvernare în toate circumstanțele. Primejdia sistemului totalitar, dar neîndoielnic și un potențial regenerator remarcabil, stă în îmbinarea principiilor democratice cu cele monarhice într-o perioadă în care nu sunt cunoscute nici noțiunea și nici principiile unei monarhii constituționale.

Cele spuse necesită oarece clarificări și câteva exemple. În ceea ce privește *res publica romana*, luată în detaliu, ea poate fi definită cu oarecare dificultate. Faptul că nu doar noțiunea a continuat să existe mereu în Bizanț, ci și prezentări semnificative ale conținutului ei, este un lucru ușor de demonstrat. În primul rând este vorba, firește, de un teritoriu; dar acest teritoriu nu are frontiere oscilante doar din punct de vedere istoric, ci rămâne în semiobscur și din punctul de vedere al ideii în măsura în care este vorba de un

mare spațiu, care se suprapune intenționat cu *orbis terrarum*, cu οἰκουμένη. *Res publica* rămâne și în Bizanț o noțiune „imperială" și nu numai denumirea acelui acasă, care poate fi definit din punct de vedere geografic și statal. Astfel, o notă utopică pătrunde în reprezentarea imperială bizantină, dar și o formă de intenționalitate, care are mai puțin de-a face cu reprezentări ale imperiului decât cu fixarea țelurilor politice. Totuși trebuie să fie menționată în istoria constituției, căci ea există mereu în disputele dintre justiție și politică. Iar adeseori doar metapolitica este cea care pune în mișcare politica. Mărimea spațiului, lucrul ideal din punct de vedere geografic, este, conform părerii mele, creatoare a conștiinței de sine. Un spațiu imens prosper garantează clasei domnitoare și stăpânitoare expansiunea într-un spațiu vital larg, care oferă o calitate superioară vieții, cu o multitudine de posibilități, de variații. Ele nu ar putea fi realizabile din punct de vedere material fără o întindere teritorială. Ea facilitează păturii educate, „purtătorilor de cultură", acel *commercium*, acele posibilități de schimb și acea împlinire a dorințelor, ce trebuie să vină „de la distanță", ca să poată fi însușite. Într-un spațiu îngust unde orice eveniment cultural este amenințat să fie sugrumat chiar de la început din pricina îngustimii, cel educat s-ar închide în sine foarte ușor și s-ar istovi într-un narcisism spiritual. Ceea ce vine către individ îl atrage de la distanță prin caracterul său alogen, fără ca prin aceasta să se piardă apropierea, adică apartenența la pământul propriului imperiu. Chiar și oamenii simpli găsesc în spațiul larg posibilități de regăsire și puncte de refugiu, pe care nu le poate oferi nicio cetate în care nu există mobilitate, fie ea socială sau materială.

Năvala arabilor în secolul al VII-lea a micșorat spațiul bizantin în mod considerabil. Chiar dacă prin aceasta Bizanțul nu a ajuns un stat mic, totuși de acest fenomen se leagă pierderea acelor provincii care formau, din punct de vedere cultural și material, un contrapunct față de noul centru al imperiului, Constantinopolul. Cu toate acestea, atunci când după perioadele aspre ale pierderilor s-a ajuns la o anumită stare de liniște, mai rămâne ceva din vechea mentalitate și nu doar ca ficțiune mentală. Căci imperiul a dobândit

în epoca timpurie atât de multe bunuri culturale, încât secole întregi s-a putut hrăni din ele și și-a creat astfel o conștiință culturală imperială, care s-a integrat conștiinței imperiale ca un tot. Cel puțin dăinuie, față de tot ce nu este bizantin, o conștiință de sine nu pe deplin nejustificată, care se sprijină pe această idee imperială. Dar și Bizanțul de mijloc formează un stat cu importante preocupări în politica culturală, iar această politică culturală constituie factorul integral pentru înțelegerea constituției bizantine. Astfel, prezența constituției determină conducerea statului să cultive bine în așa-numitul spațiu gigant o conștiință de sine corespunzătoare lui, fără ca o astfel de politică culturală să devină în mod exclusiv un privilegiu al stăpânitorului. Ea se exprimă, dacă se poate spune astfel, ca o formă de integrare din ambele părți, din partea împăratului și a *res publica*, atunci când bărbați de stat promovează cultura, să zicem prin ridicarea de școli, iar aici se înțelege că se poate vorbi încă de acum despre o terminologie modernă, adică de termenul „statal". Pe de altă parte însă, persoana fondatorului exprimă într-un mod îngust interesul statal, comunitar și individual, adică scoate în evidență funcționarea conceptului totalitar de Bizanț.

Împăratul se consideră drept garant și reprezentant al acestei conștiințe de sine imperiale disputată, dar și aclamată, cea din urmă întrucât poporul se poate oglindi în manifestarea puterii imperiale, adică vede concretizată în ea propria sa conștiință de sine – aceasta chiar prin unul din motivele pentru necontestarea ideii monarhice ca atare, în ciuda „rămășițelor conștiinței" republicane care mai dăinuie.

Însă chiar cea din urmă împiedică o identificare completă între imperiu și împărat. Într-adevăr, se poate spune, în perioadele tulburi ale politicii bizantine existența constituției se desfășura, între împărat de-o parte și *res publica* de cealaltă parte. Πολιτεία rămâne o entitate de sine stătătoare în definirea imperiului. Continuarea existenței ideii unei *res publica* independente de-a lungul secolelor bizantine poate fi stabilită, după cum am menționat mai înainte, cel mai limpede în cazul conflictelor, iar apoi se concentrează în critică la adresa împăratului.

Ca *locus classicus* ar fi citarea unui pasaj din istoricul Ioan Zonaras (secolul al XII-lea)[3], care îi reproşează împăratului Alexie I Comnenul că nu a despărţit statul de propria monarhie. Împăratul ar fi schimbat vechile norme ale constituţiei (ἔθη) acestei *res publica*, altfel spus, a întors statul cu susul în jos; a dirijat permanent problemele statului ca şi cum ar fi fost afaceri particulare ale împăratului – ca stăpân (δεσπότης) şi nu ca administrator (οἰκονόμος), ceea ce pentru o terţă parte înseamnă o instanţă mai înaltă care îi dă sarcini, iar aici nu se poate înţelege altceva decât *res publica*. Oricât de „clasic" este pasajul din Zonaras, el nu aduce niciun fel de înnoire. În secolul al V-lea împărăteasa Verina îl declară pe împăratul Zeno nedemn de împărăţie (βασιλεία) deoarece ar fi dus statul (πολιτεία), spre prăpastie.[4] În 640 se respinge co-domnia văduvei lui Heraclie, Martina, deoarece acest lucru putea să ducă în derută τάξις, constituţia Ῥωμαϊκὴ πολιτεία[5]. În 813 anumite cercuri îl asaltează pe generalul Leon Armeanul să preia problemele administrative ale comunităţii, κοινόν, şi să se declare împărat.[6] Chiar cuvântul τὸ κοινόν dezvăluie diferenţa şi este întâlnit mereu în relaţii asemănătoare. Încă o dată o referire la Zonaras pentru secolul al XI-lea: el reproşează împăratului Romanos al IV-lea ajutoarele pentru chirii acordate de el, deoarece banii proveneau din vistieria statului; nu erau aşadar proprietatea împăratului şi nu puteau fi cheltuiţi pentru unii privilegiaţi.[7]

În mod normal bizantinii nu prea teoretizau asupra esenţei statului. De aceea este cu totul regretabil că suntem în posesia doar a câtorva fragmente din tratatul lui Petru Patriciu (secolul al VI-lea) despre „Ştiinţa politică" (Περὶ πολιτικῆς ἐπιστίμης). În orice caz, se dorea să se ştie că statul se află sub νόμοι, legi, ceea ce trebuie tradus aici ca linii directoare; de asemenea, şi alegerea împăratului era sub νόμος, însă nu avea loc doar din această perspectivă, deoarece împăratul este dăruit bizantinilor de către Dumnezeu, pe când imperiul este oferit celui ales de către cetăţeni (...παρὰ θεοῦ τε διδομένην καὶ τῶν πολιτῶν δέξοιτο προσφερομένην)[8]. Mai limpede şi fără echivoc în perioada târzie la Manuel Moschopoulos (secolele al XIII-lea şi

al XIV-lea). Pentru el comunitatea (τὸ κοινόν) este rezultatul unui contract între persoane cu drepturi egale, care se decid mai pentru un vârf monarhic, nu din considerente metafizice, ci pur practice.[9] Vârfului i se cuvine loialitate tocmai datorită faptului că este rezultatul unei decizii a comunității, dar aceasta numai în măsura în care această κοινόν este reprezentată și protejată de el. Va trebui să mai vorbim despre ideologia imperială, care legitimează în cel mai înalt grad și aproape în mod unic originea puterii imperiale ca venind de la Dumnezeu. Raportat la aceasta ideea lui Moschopoulos este uimitoare, deoarece nu spune niciun cuvânt despre numirea vârfului κοινόν prin voința lui Dumnezeu, ci pune fără discuție statul și interesele sale mult deasupra monarhului. Fără îndoială că cea dintâi este din nou comunitatea și nu împăratul. Ar fi o metodă nedorită să eliminăm astfel de pasaje sub pretextul că Moschopoulos ar folosi aici idei platonice. Hotărâtor nu este izvorul – ceea ce este mereu valabil pentru Bizanț –, ci faptul că un bizantin care era în temă cu conținutul ideologiei imperiale și trebuia să fie un cunoscător al ei nu o urmează nicidecum, ci dezvoltă o teorie care tăgăduiește pur și simplu esența ideologiei. În acest context nu este vorba de un studiu teoretic ca urmare a unei lecturi filologice platoniciene, ci de rezultatul polemic al unui fapt extrem de practic, ca să nu mai spunem de o interpelare la adresa stăpânului său imperial. Aici putem aminti că însăși Biserica Ortodoxă a refuzat în diferite ocazii să depună prin amenințare cu anatema jurământul de credință care trebuia depus pentru asigurarea descendenței dinastice. Refuzul va fi foarte bine fundamentat pe baze canonice, însă în măsura în care cunoaștem datele, în discuție era pusă în realitate puterea decizională relativă a împăratului asupra loialității supușilor săi.[10]

Se poate foarte bine obiecta, ceea ce s-a făcut deja, că afirmațiile și opiniile citate, raportate la cantitatea mărturisirilor și declarațiilor nediferențiate privind identitatea imperiului și *res publica*, au prea puțină importanță. O astfel de argumentare pierde din vedere în mod grosolan două lucruri: în primul rând nu ia în

considerare cercurile și circumstanțele din care provin toate aserțiunile „pozitive" referitoare la conceptul de dominație imperială. În al doilea rând, nu-și face niciun fel de gânduri asupra riscului legat de opoziția față de atitudinea autocrată a domnitorilor. Se poate pune la socoteală și atitudinea de indolență din sânul poporului, care permite ca în vremuri de prosperitate să fie guvernat fără a fi întrebat și doar în vremuri de criză protestează la adresa acestui fapt.

Tot atât de vie ca și diferența dintre împărat și *res publica* rămâne conștiința că această *res publica* trăiește dintr-o ordine de drept care formează coloana sa vertebrală, iar ca instituție este mai veche decât imperiul, adică se află deasupra împăratului. Aici se ciocnesc, până la un anumit grad, percepții de proveniență diversă din spațiul istoric, însă primatul de drept se păstrează. Din conceptul de *optimus princeps*, atunci când poporul îl salută pe principe și îl justifică, întotdeauna face parte și ideea că el se află, într-o oarecare măsură, deasupra legii sau în afara legii. Formulări ca *legibus solutus* sau *lex animata* nu sunt de fapt sinonime, dar urmările practice sunt identice până la cel mai mic amănunt. Aceste formulări nu rămân în spațiul îngust al festivităților și celebrărilor ideologice, ele sunt preluate în texte juridice și influențează practica. Dovadă edificatoare este faptul că, la fel ca în vremea principatului timpuriu *oratio principis*, adică proiectul de lege pe care îl depune principele la Senat, trecea treptat fără vreo contestație, așa încât foarte curând nu mai era nevoie de niciun fel de aviz din partea Senatului și din *oratio* devine lege. Efectul ideii tabuizate de *optimus princeps* a introdus în reprezentările juridice ale timpului un element de nesiguranță, o nuanță ambivalentă, care putea fi supusă manipulării. În acest mod au preluat avocații împăratului Iustinian I, atunci când au codificat dreptul roman în marele compendium al digestelor, o propoziție a lui Ulpian, cu sens total general, dar care la origine fusese înțeleasă pur punctual: „Princeps legibus solutus est".[11] În instituțiile destinate tinerilor studenți în drept se citește cu multă indulgență și foarte temperat: „Licet legibus soluti sumus,

attamen legibus vivimus" – unde funcția de dativ-ablativ rămâne într-o oarecare măsură sub semnul întrebării.[12] Și, tot ce este posibil, doar conștiința juriștilor care adună și selectează sau tendința lor spre independență să-i fi determinat să preia în codicele lor o constituție din anul 429: „Digna vox maiestae regnantis legibus alligatum se principem confieri. Adeo de auctioritate iuris nostra pendet auctoritas. Et revera maius imperio est submittere legibus principatum"?[13] Probabil și aici doar un Oktroy (privilegiu de parteneriat general)? În orice caz, ambivalența rămâne o constantă în întreaga istorie bizantină și prin ea posibilitatea de manipulare. S-ar putea crede că împărații au păstrat în mod expres *legibus solutus*. Dar deja împărații anului 429 n-au mai făcut acest lucru, la fel și viitorii lor urmași nu mai erau obligați față de *solutus*. Conștiința obligației față de justiție, ca un întreg, pare să fi fost în general mai puternică, chiar și atunci când împăraților le-a făcut plăcere să îmbrace această obligație sub forma concesiunii. Rămâne ceea ce este fundamental și hotărâtor. Căci în pofida conștiinței de sine a unor împărați și în pofida tuturor libertăților în interpretare și amendament, în realitate ei nu sparg marele cadru al dreptului roman, cel puțin nu prin stipulări stabilite juridic în scopul îmbunătățirii poziției lor. Aproape niciun împărat nu pierde ocazia de a se prezenta ca administrator și păzitor al dreptului existent, ca apărător și protector împotriva samavolniciei și abuzului. Aici apare o reprezentare valorică și o conștiință normativă de la care nu se poate eschiva niciun împărat, chiar dacă norma nu se prea împacă cu pretențiile sale ideologice asupra autocrației, și aceasta pentru că își are rădăcina în concepția vechii *res publica*. Cu toate acestea rezolvarea încă nu a fost găsită. Există cazul – ceea ce confirmă *ad oculos* dezechilibrul ambivalenței menționate – ca unul și același împărat care se pronunță cu toată tăria că se află peste lege pentru că trebuie să aibă dreptul – este vorba de împăratul Andronic al II-lea – de a numi o Curte judecătorească împotriva corupției și de a confirma colegiul judecătorilor prin jurământ și decret cu dreptul de a-l trage la răspundere chiar și pe el, pe împăratul însuși, și

dacă nu se reușește nimic prin acest lucru, să se adreseze publicului cu plângerea lor.[14] Unul dintre acei împărați care au făcut cele mai multe derogări de la lege după Iustinian, Leon al VI-lea, elimină legi care au existat încă din vremea foștilor împărați, pe motiv că nu ar fi fost acceptate de cei pe care îi privesc, că ar fi fost încălcate de supuși sau că nu s-ar fi putut impune în fața cutumei.[15] Cu alte cuvinte: presupusul legiuitor „suveran" intră într-o relație de parteneriat, ceea ce îi rezervă populației imperiului o poziție pe care, conform celor spuse de același Leon, nicio putere monarhică legiuitoare nu ar fi cutezat să i-o dea la vremea ei. Contradicția dintre cerința ideologiei și realitățile politice este evidentă. Probabil împăratul Leon a fost impresionat de concepțiile juridice ale bătrânului său maestru, patriarhul Fotie, căruia nu pe nedrept i se atribuie paragrafele introductive ale codului de legi, numit *Epanagoge.* Aici legea este definită ca un contract comunitar al cetățenilor (πόλεως, συνθήκη κοινή); cu alte cuvinte nu se găsește niciun cuvânt despre împărat ca sursă a justiției. El nu este dătătorul de legi în cadrul sistemului juridic existent decât atunci când este necesar să apere justiția în vigoare, să o interpreteze făcând analogie cu legile existente sau să o completeze luând în considerare cutumele care s-au format.[16] Ca în cazul filosofiei statale a lui Moschopoulos trebuie să subliniem din nou: în contextul nostru este neimportant faptul că definiția fotiniană a legii merge în timp de la Papinian până la Demostene. Cu acest lucru se poate delecta istoricul de formație clasicistă. Important aici este faptul că patriarhul Fotie a strecurat neobservat, într-un cod juridic, formulări complete și o avalanșă de cuvinte despre împărat ca izvor de legi, cod ce trebuia publicat sub numele împăratului, deși de fapt el era cel mai bun cunoscător al acestora. Și chiar dacă *Epanagoge* nu ar fi fost publicată – deși fără ea viziunea noastră editorială pentru acele timpuri nu ar fi fost aplicabilă –, în realitate rămâne formularea unui om care a fost cândva șeful cabinetului imperial, cât și faptul că oricum această *Epanagoge* a fost foarte răspândită și folosită.

3. LIMITELE AUTOCRAȚIEI

Conceptul de *res publica* văzut ca sistem judiciar existent și valabil încă dinainte de monarhie este capabil să limiteze puterea monarhică. În cazul în care limitele sunt încălcate, atunci acel *consensus omnium* este pus cu ușurință sub semnul întrebării, adică apare primejdia revoluției conformă cu constituția, despre care va mai trebui să vorbim.

Un sistem juridic asemenea celui roman, în care de la început și pentru foarte mult timp *pater familias* avea drepturi de dominație asupra organizației familiale, ce ajungeau până la puteri depline, care, chiar dacă sunt îndulcite, reapar în drepturile patronului față de clientela sa și față de cei eliberați, dar numai în dreptul sacral nu și în puterea statală propriu-zisă, oferă de la sine toate șansele pentru întemeierea de asociații sub conducerea unui patron, aflate în mare măsură departe de interferența din partea statului, nu numai ca asociații, dar și în ceea ce privește posibilitatea de a aduce atingere membrilor săi prin brațul statului. Conform conștiinței de sine a domnitorului bizantin, după cum a formulat cândva împăratul Leon al VI-lea – „astăzi există o putere monarhică ce reglementează totul" –, astfel de organizații nu trebuie să existe în structura constituției. Dar faptul că ele sunt de găsit în continuare în Bizanț este confirmat nu doar de părerea exagerat de bună a împăratului despre sine, ci, în opinia mea, chiar bazat pe existența continuă a concepțiilor juridice romane referitoare la clientelă și parteneri. Aceasta reiese din chiar faptul că, trecând peste perioada bizantină, ele pot fi detectate până în perioada romană. Prezența lor dă mărturie asupra a ceea ce se poate constata în fiecare aserțiune constituțională: că nevoile economice se modelează în forme care ajung în cele din urmă să se apropie de constituție, dar și faptul că rămân acolo. Puterii statale îi rămâne cel mult o legitimare ulterioară pentru a salva cel puțin teoria, căci fără ea așa ceva nu este posibil. Să menționăm aici doar câte ceva din acest domeniu, întrucât ajută la clarificarea noțiunii bizantine de suveranitate a μοναρχικὸν κράτος, a puterii monarhice. Nimeni nu va dori

a priori să transfere orbește asupra Bizanțului conceptul modern de suveranitate. Dar chiar în funcție de ea, specificitatea asociației statale bizantine poate fi exprimată destul de limpede. Chiar dacă conceptul modern de suveranitate se analizează punând în prim-plan relațiile unui stat cu celelalte, el are totuși și componentele sale politice interne, ceea ce înseamnă că puterea suverană nu poate și nu trebuie să fie pusă sub semnul întrebării de nici o altă putere din stat, după cum nu trebuie să existe niciun drept de opoziție activă față de puterea suverană. Dacă se presupune că face parte din suveranitate, ca deținătorul puterii să poată ajunge la fiecare cetățean, cel puțin la fiecare adult, nemijlocit și fără vreun element intermediar autonom, atunci se pune și întrebarea vitală în ce măsură un stat, prin sine însuși, atenuează acest principiu, în timp ce nu doar deleagă, ci și cedează funcții înalte către asociații de persoane și grupări și către șefii acestora, oricum către „persoane private". Astfel, pe drumul concesionării, intervine în mod practic limitarea deplinei suveranități.

Astfel de asociații care limitează puterea statală ne sunt cunoscute în special din perioada timpurie a Bizanțului. Aici ar trebui numit pe primul loc *Colonatul*, o instituție cu origine obscură și contestată în importanța ei pentru economia generală a Imperiului Roman târziu. Juriștii o tratează ca pe un capitol al dreptului privat, deși aparține într-o măsură substanțială istoriei economiei și comunității, fiindu-i proprii și aspecte ale dreptului constituțional – chiar dacă nu la prima vedere. Pe noi ne preocupă acest colonat începând cu perioada timpurie a sistemului de impozitare dioclețian, acel *iugatio-capitatio*, care, cu toată atractivitatea, pentru a se sustrage unei clauze ferme, ajunge totuși la stabilizarea impozitării individuale prin legarea de pământ, în pofida deficitului de atunci privind forța de muncă. În majoritate foști arendași, colonii rămân de fapt liberi ca persoane (*conditione ingenui*), dar devin *servi terrae ipsius cui nati sunt*, adică „sclavi" ai pământului, pentru care sunt născuți.[17] Așadar se înțelege de la sine că prin legarea de pământul moșierului le este ruinată treptat și libertatea personală. Din perioada lui Constantin cel Mare, stăpânii au dreptul scris să-l pună

în lanțuri pe colonul care dezertează; în 365 li se interzice colonilor să dispună în mod liber de o proprietate privată, de *peculium*[18]; în 371 li se acordă stăpânilor dreptul de a încasa[19] impozitele de la coloni în locul încasatorilor financiari de la stat, iar în 396 colonii pierd chiar și dreptul de a intenta stăpânului un proces la tribunal.[20] Moșierul nu mai este acum doar *dominus terrae*, de care sunt legați colonii, ci un *dominus* al lor extrem de personal, cu puteri decizionale și polițienești aproape nelimitate. Bineînțeles, toate sunt o consecință a legilor imperiale. Însă, în plus, se creează impresia că aceste legi au fost impuse prin forță de mai-marii stăpâni ai statului; că ele înseamnă totuși încredințarea drepturilor suverane către persoane private într-un cadru care trebuia să ducă în mod necesar la asociații economice cu caracter închis, în timp ce ele se puteau sustrage, datorită potențialului lor economic, sub diverse forme suveranității statale. Astfel e posibil ca dezvoltarea sistemului să fi rămas blocată în perioada bizantină mijlocie timpurie – în orice caz o putem presupune din tăcerea surselor de informații –, însă foarte curând descifrăm un sistem *parohial* cu multe încrengături, care duce mai departe vechiul colonat într-o variantă sau alta, în principiu totuși neîntrerupt și permanent, ca o provocare admisă de puterea statală adusă suveranității.

Întâmplător, procedurile din cadrul *patrocinium*-lui (προστασία), al patronatului, sunt mai nuanțate decât cele din colonat. Dar nici aici nu este nevoie să insistăm asupra dezvoltării prebizantine. În contextul nostru importantă este situația din Antichitatea târzie. În acest context cu greu se poate vorbi de anumite forme ale *patrocinium*-ului în orașele Antichității târzii, unde câte un „binefăcător" bogat, care se bucura de prestigiu, acoperea din propriile venituri cheltuielile pentru splendoarea și bunăstarea orașului în care trăia sau de care se simțea legat și în schimb primea onorurile și aprecierile corespunzătoare, ci mai degrabă de apariția patronatului care ar putea fi perceput în general ca o consecință a crizei economice din secolul al III-lea. Caracteristic este *patrocinium vicorum*. Libaniu prezintă o variantă detaliată și nu fără interes personal.[21] Satele se adună și se plasează sub patronatul unei

garnizoane din apropiere, a soldaților și comandanților lor. Scopul este de a scăpa de povara exercitată de colectorii de impozite. Avantajele care le reveneau garnizoanelor nu sunt relatate în amănunt, dar nu sunt greu de intuit. Astfel, atunci când colectorul de impozite venea, el se lovea de opoziția activă a impozabililor protejați de soldați și trebuia să se retragă cu puțin sau cu nimic. Un astfel de *patrocinium* militar trebuia să se manifeste cu atât mai devastator, cu cât, conform prevederilor constituționale referitor la provincii, colectorul de impozite trebuia în caz de nevoie să se bazeze pe ajutorul instituțional al armatei. Dar și unii funcționari ai cancelariei dobândeau pentru ei înșiși calitatea de *patrone*, la fel și alți înalți funcționari, care puteau aranja în avans procesul instituțional spre folosul protejaților lor și mai presus de toate al marilor proprietari de bunuri, cărora patronatul le-a adus o creștere însemnată de terenuri și pământuri. În acest caz micii proprietari de pământuri, de teama presiunii impozitelor, în cazul în care nu se refugiau (ἀναχώρησις) cu totul, cedau pământurile lor unui mare proprietar funciar și se resemnau să rămână pe vechiul lor pământ ca arendași. Nu arareori ei sfârșeau în calitate de coloni legați de glie. Adeseori era pentru ei în mod sigur mult mai onorabil decât o viață în permanentă tensiune economică. Se presupune că moșierii ar fi împins lucrurile în această direcție, și nu de puține ori. Acum noul stăpân îi împiedică pe colectorii de impozite să intre de fapt în contact cu țăranii până atunci liberi; el se sustrage împuternicirilor lor polițienești. Bineînțeles că noul proprietar trebuia să poarte povara impozitului, dar în mod cert el deținea suficiente mijloace, mai ales dacă era proprietar funciar, dar și persoană publică, să scadă valoarea impozitului spre folosul său. Ocazional se vorbea despre o imunitate a terorii. Există cele mai variate încrengături ale sistemelor, un fel de *patrocinium*, care iau dreptul proprietarilor funciari asupra colonilor și a celor asemenea lor. Nici marii episcopi nu lasă să le scape aceste forme ale patronatului.

Contrar colonatului, în cazul *patrocinium*-ului nu se poate vorbi de o concesiune statală asigurată prin legi. Legiuitorul și-o

asumă oricum, punând mereu noi obstacole dezvoltării. Întrucât vedea o primejdie doar pentru fisc și nu era în stare să lege răul de rădăcina socială, măsurile sale au dat greș. Colonatul și *patrocinium*-ul prezintă în structura lor unele trăsături asemănătoare, oricum, nu arareori *patrocinium*-ul se revarsă în colonat. Ceea ce înseamnă că relevanța constituțională istorică a ambelor sisteme trebuie judecată în chip asemănător. Perioada bizantină târzie prezintă asemănări și noi aspecte în ambele cazuri. Legarea de glie este mai relaxată, mâna statului mai puternică în unele cazuri, însă puterea dominatoare a proprietarului de bunuri pare să fie neslăbită și, cu cât este mai mare, cu atât mai puternic se consolidează forma de control cu structură proprie a dreptului privat în fața căruia statul trebuie să se resemneze. Pentru slăbiciunea acestui stat stă drept mărturie faptul că împărații înșiși cedează tot mai des pământul împreună cu oamenii care trăiesc pe el, adeseori chiar și așa-numitele sate libere, unor oameni importanți, mai mult sau mai puțin merituoși – în defavoarea înaltei lor autorități, în timp ce de aici apar în mod vizibil structuri cvasiautonome în interiorul statului.

Este nevoie să spunem un cuvânt despre *Pronoia* bizantină, despre așa-numitul „sistem feudal" cu amprentă bizantină. Acest sistem nu ne interesează aici ca fază a unei dezvoltări social-economice; nu este vorba de renta feudală și importanța ei, ci din nou doar de conținutul său istorico-constituțional. Pornind de la acest mod de analiză, *Pronoia* nu înseamnă în niciun caz încercarea de a pune bazele unui sistem administrativ pe un teritoriu imperial amorf prin cedarea de pământ către vasali loiali; în primul rând, pentru că relația de obligativitate și loialitate nu se află în prim-plan. Important este următorul proces: darea cu împrumut a *Pronoia* – pământ și cultivatorii pământului împreună cu suma datorată ca impozit – trebuia să ușureze și să asigure din punct de vedere economic procesul de remunerare de către stat a militarilor, senatorilor etc. Sumele impozitate, din care trebuia să fie plătit cel favorizat, nu mai curgeau direct în vistieria statului, ca de aici să fie retribuit. Mult mai mult, pământul supus

impozitării și cultivatorul care are datoria de a achita impozitele sunt trecute direct celui ce urmează a fi remunerat ca să-și poată lua singur suma cuvenită, cel puțin atât cât este stabilit în certificatul de donație și în cadastrul funciar. Nu sunt periclitate nemijlocit niciun fel de drepturi statale de suveranitate. Dar în practică, drepturile transferate implică împuterniciri polițienești și creează în cele din urmă o *dominium* asupra celor supuși impozitării, care intră în mod cert în conflict cu administrația obișnuită a provinciei din pricina problemei în cauză. Cu alte cuvinte, trebuie să facă în așa fel încât puterea statală să piardă mai mereu în provincie; să pună stavile puterii nemijlocite a guvernului, lucru care se aseamănă destul de mult cu *patrocinium-ul* și colonatul. Astfel se organizează Imperiul Bizantin, cel puțin parțial, sub o formă căreia îi este străin caracterul unei autocrații nelimitate.

În plus, nu trebuie să fie uitată construcția normală a unui corp statal mai mare: provincii, guvernări regionale, orașe, comune. Că ea nu are prea multe în comun cu vechile organizații regionale și orașe autonome din epoca bizantină este în general părerea neunanimă a învățaților. Se pune doar întrebarea, dacă nu cumva aceasta înseamnă *a priori* declinul oricărei forme de autoadministrare. O reflecție temeinică asupra dificultăților de comunicare între oraș și sat, provincie și capitală ne face mai circumspecți. Așa-numitul *Nomos georgikos* din secolul al VII-lea n-a fost întocmit cu scopul de a prezenta activitatea unui funcționar imperial într-un sat de țărani ca și cum ar fi o instanță adecvată pentru toate cazurile. În ceea ce privește orașele, se poate judeca oarecum pozitiv, iar hotărârea poate fi pronunțată, chiar dacă, din păcate, materialul nu a fost niciodată prezentat în mod coerent. Bineînțeles, în primul rând trebuie eliminată istoria oribilă privind instituționalizarea dominației episcopale orășenești în Imperiul Bizantin din epoca timpurie. Ceea ce pare a fi o astfel de dominație orășenească poate fi redus în mod evident la stări de urgență clar definite, în care administrația statală a guvernatorilor de provincii sau comandoul militar al *duces*-ului au acționat lamentabil. În aceste situații populația vedea în episcop un *Defensor civitatis* de încredere, care mergea

cu poporul la deliberări, recomanda măsuri și organiza, iar ocazional negocia cu dușmanul, chiar în înțelegere cu cetățenii și împotriva voinței organelor statale care vegheau de la distanță, și acest lucru până la capitulare. În mod evident episcopii uitau de obligațiile lor față de popor, totuși nu tot atât de des ca funcționarii statului. Aici se adaugă și faptul că, prin însăși legea dată de Iustinian, drepturile episcopilor au fost îngrădite, care deși nu aveau nimic de-a face cu autoritatea, sancționau totuși amestecul discreționar în situații delicate, pe motiv că împăratul însuși vedea în episcop un *Defensor plebis* înnăscut, ca organ de control potrivit pentru funcționarii săi. Aici nu este vorba niciodată de dominație în sens statal.

În altă ordine de idei, în ceea ce privește „autonomia" orășenească, se înțelege de la sine că nu este vorba niciodată de drepturi „suverane" ale *polis*-ului, independent de împărat și guvernator, ci de fiecare dată de un mod de a hotărî în comun sau cel puțin de dreptul de a fi ascultat. Totuși ici și colo dreptul de rezolvare independentă a situațiilor comunale interne, care aveau puțină legătură cu interesele imperiului și ale guvernului central, era lăsat de organele statului în seama reprezentanților comunali. Prin aceasta este posibil să fie demonstrată continuitatea acestor „libertăți" în modul cel mai adecvat, dacă urmăm drumul retroactiv pornind de la istoria târzie. De exemplu, Tesalonic: Când în anul 1423 Andronic Paleologul a cedat Veneției în numele său și al comunității cetățenilor (!) orașul, el a făcut-o în termenii Veneției, însă pe lângă alte cerințe să fie garantate normele și cutumele vieții orășenești.[22] Din reclamațiile de mai târziu vedem că acestor cutume le aparține și un consiliu format din 12 cetățeni de vază, care se întrunea de trei ori pe săptămână – dar nu ca o organizație permanentă, ci doar cu scopul de a reglementa o serie de probleme orășenești – și în afară de aceasta, un fel de tribunal privind anumite situații cetățenești.[23] Dacă mergem înapoi 80 de ani găsim Tesalonicul în cele mai dure tulburări ale războiului civil. Oricât de revoluționar ar fi fost regimentul „zeloților", toți istoricii care relatează episodul scot în evidență, drept ceva de la sine înțeles și cunoscut, faptul că în situații normale în Tesalonic exista un

consiliu care ducea tratative cu guvernatorul, se sfătuia și hotăra asupra bunăstării orașului. Din nou se cere o garanție pentru obținerea drepturilor și libertăților orășenești care li se și acordă.[24] Iar când în anul 1205 împăratul cruciat Balduin a cucerit Tesalonicul, el a garantat, conform relatărilor corespunzătoare a trei istorici, prin scrisoare și sigiliu, ἔθιμα și ἐλευθερία lor, adică „cutumele" și „libertățile" lor.[25] Oricât de schimbătoare ar fi fost aceste norme de-a lungul secolelor, oricât de puțin cuprinzătoare ar fi putut fi libertatea, putem pune la baza lor, ca parte esențială, o formă moderată de autoadministrare, care s-a întins pe câteva secole, pentru ca în 1205 să fie deja recunoscută ca un bun vechi și un drept străvechi. Dar Tesalonicul nu este un caz singular. Am merge prea departe dacă ar fi să redăm exemplele mai de seamă. Totuși atragem atenția doar asupra faptului că aceste aranjamente orășenești s-au manifestat în mod concret îndeosebi în vremea războiului civil la mijlocul secolului al XIV-lea, deoarece până și craiul sârb a lăsat neschimbate privilegiile orașelor grecești cucerite. În plus, în această perioadă adunarea populară decizională din capitala Constantinopol ajunge să aibă o nouă însemnătate.

În favoarea autoadministrării, din perioada bizantină de mijloc, vorbește însuși faptul că în secolul al XII-lea, în cele mai diverse puncte ale imperiului, se dezvoltă dominații orășenești teritoriale – adeseori doar pentru scurt timp, evident pentru că cetățenii de vază și bogați ai orașului știau să exploateze din plin drepturile autoadministrării precare și să le folosească în favoarea lor. Pe lângă acestea mai sunt citate nu puține cazuri izolate. Ca exemplu îl avem aici pe episcopul Mihail Choniatul din Atena, care îl sfătuiește pe locuitorul din insula Euboia nu doar să se plângă, ci să decidă el însuși în adunarea populară asupra problemelor.[26] Mai este apoi orașul Amaseia, unde Alexie I convoacă poporul la primărie pentru a finanța o campanie de luptă. La adunare iau parte nu doar cei aleși, ci și reprezentanți ai poporului.[27] Orice ar fi spus împăratul Leon al VI-lea în Novela 46, atunci când a vorbit despre faptul că problemele fiecărui oraș ar fi o chestiune care îl privește doar pe împărat, realitățile istorice nu vorbesc aceeași limbă.

Se înțelege de la sine că izvoarele de dinainte și imediat de după el nu vorbesc cu claritate despre perioada sa și a generației sale. Totuși acest lucru nu este valabil doar pentru tema noastră, deci nu ne poate surprinde prea tare. Dar încercarea de a identifica rămășițele bizantine timpurii ale autoadministrării orășenești, care apar cu claritate în legile lui Iustinian și se identifică până la un anumit grad cu „privilegiile" despre care se vorbește până la sfârșitul imperiului, nu pare a fi întru totul nelegitimă.

4. ORGANELE CONSTITUȚIONALE

În literatura secundară este obiceiul a se vorbi de mult timp despre trei factori constituționali sau organe constituționale bizantine, care sunt, în orice caz, de o importanță deosebită pentru alegerea împăratului, deoarece de acceptarea lor depinde legitimitatea unui împărat. Ceea ce s-a spus până aici despre grupările private, patronat etc., care limitează puterea stăpânilor, poate fi introdus cu mare greutate în „dreptul constituțional". Este ante-statal și para-statal. Este vorba despre elemente a căror apariție se leagă de faptul că normele constituționale propriu-zise nu erau suficient de precise și nici suficient de cuprinzătoare ca să le obstrucționeze. Senatul, poporul și armata aparțin unei alte categorii. Dacă cercetezi istoria lor, atunci se impune într-adevăr denumirea de organ constituțional, cel puțin în anumite perioade. Mai exact spus: *Consensus omnium*, pe care se bazează în cele din urmă exercitarea stăpânirii în Bizanț, se exprimă prin aceste organe, care acționează în mod reprezentativ pentru toată populația imperiului în momente hotărâtoare.

În această triadă Senatul joacă un rol important, evident privind înapoi spre conceptele romane ale perioadei principatului timpuriu republican. Nu ne putem permite să dăm un verdict asupra acestui rol în măsura în care este relevant pentru înțelegerea constituției, dacă nu se încearcă studierea lui de-a lungul întregii perioade bizantine. Dar pentru început trebuie să se caute a se vedea pe

fundalul Senatului roman Senatul din Constantinopol; a se stabili în ce privințe se deosebește de el și care este particularitatea lui. La Roma este vorba în principal, chiar dacă nu în exclusivitate, de foști magistrați ai Republicii care, prin experiența și autoritatea lor contribuie esențial la luarea deciziilor privind cursul politicii, chiar dacă le lipsesc limitele exacte ale puterii depline. Senatul bizantin – nu este vorba aici de clasa „aristocrată" a senatorilor – este format în cea mai mare parte din funcționari activi de rang înalt ai imperiului și reprezentanți de onoare ai Curții imperiale, completat prin numiri personale făcute de împărat. Prin aceasta, Senatul reprezintă vârful guvernului și stăpânirii imperiului. Ar putea fi numit Consiliul coroanei. Având în vedere puterea discreționară a împăratului de a dispune de cercurile înalte ale instituțiilor și demnitarilor, Senatul este astfel, pe de o parte, mult mai puternic subordonat puterii împăratului față de cum era în perioada principatului. Pe de altă parte, identitatea organului consultativ și a executivului angajează neîndoielnic o și mai mare eficiență a acestuia din urmă. Întrucât la o schimbare de tron împăratul numea, și nu arareori, în pozițiile înalte libere pe cei care l-au ajutat să ajungă la purpură, adică pe cei cărora le era dator, un astfel de Senat putea prea bine să dezvolte o conștiință de sine specifică și proprie. Această conștiință de sine a fost împământenită chiar de împărați, când au ridicat în anul 359 Senatul de la Constantinopol la rangul celui de la Roma. În plus, întrucât, potrivit unor documente plauzibile, Constantin cel Mare a așezat la Constantinopol senatori din vechea Romă, se poate presupune că modelul roman a influențat mai ales acolo unde Senatul din vechea Romă, mai exact în perioada târzie, nu a lăsat jumătatea de vest a imperiului lipsită de conștiința de sine. Firește, Senatul bizantin dispune tot atât de puțin de competențe bine conturate ca și cel roman, ceea ce are, bineînțeles, avantajele și dezavantajele sale. Totuși el trebuie văzut ca fiind ancorat în Constituție. Aceasta lămurește convingerea poporului bizantin care, de exemplu, a aclamat Senatul în scurta perioadă fără împărat din 518 cu expresia *Tu vincas*. Prin urmare l-a recunoscut ca suveran pe acea perioadă,[28] ceea ce sugerează chiar și atitudinea

unor împărați față de Senat. Pătrunderea în politică a Senatului nu se limitează neapărat doar la obligațiile împăratului, despre care mai trebuie să vorbim în mod special. El a însoțit mereu activitatea politică a împăraților suverani în mod determinant și hotărâtor, chiar dacă există mari oscilații și uneori nu reprezintă nimic altceva decât un organ despotic și manipulator al autocratului. Care organ constituțional nu a fost pus în primejdie în cursul istoriei sale! Acest lucru ne va surprinde puțin: Senatul este cu atât mai tare, cu cât este mai slab tronul ocupat; atunci când există conflicte constituționale sau când dorința împăratului era ca o decizie politică, de exemplu față de străinătate, să nu purceadă doar de el.

Câteva exemple privind acțiunea acestor instituții: Deja guvernarea împăratului intermediar Basilisc în secolul al V-lea nu doar subzistă, ci și cade prin voința și prin dezaprobarea Senatului.[29] Opoziția Senatului la adresa lui Anastasie crește tot mai mult și ca urmare împăratul trebuie să admită chiar și acuza de a-și fi încălcat jurământul.[30] Împăratul Iustinian I a urât efectiv Senatul după revolta *Nika*, excluzându-l mai mult sau mai puțin din problemele guvernării. Dar a fost suficient o simplă boală a împăratului, pentru ca senatorii să se implice iarăși în plan politic.[31] Sub „tirania" lui Focas, Senatul a reluat legătura îndepărtată cu exarhul din Cartagina și a declanșat astfel insurecția împăratului Heraclie.[32]

După moartea acestui împărat, poziția Senatului este deosebit de puternică. El hotărăște acum singur asupra structurii conducerii imperiului, chiar dacă în testamentul decedatului văduva sa este menționată și, deși nedefinit, introdusă prudent în regimentul imperiului. Senatul face însă imediat, prin gura tânărului împărat, declarația sa către popor și interpretarea ei legală.[33] Amuzant și totuși nu fără semnificație: împăratul Mihail al II-lea, rămas văduv, dorea să se recăsătorească cât mai repede posibil, dar avea grijă de bunul său renume, deoarece poligamia succesivă prea extinsă nu era bine văzută în Bizanț. Așa că el solicită în secret Senatului ca acesta să facă presiuni, adică asupra împăratului, să se recăsătorească. Dacă el nu va răspunde la această solicitare, vor face o revoluție și îl vor demite! Oricum povestea trădează ideea că Senatul

avea ceva de spus împăratului. De fapt este promulgată o relevantă πρόσταγμα (ordonanță) – cu alte cuvinte, *terminus technicus* pentru decrete imperiale – a Senatului către împărat.[34] Împăratul Leon Armeanul și Senatul au evaluat cu totul diferit politica ce trebuia adoptată față de bulgari. Totuși cronicarul observă sobru: Senatul s-a impus.[35] Împărăteasa Teodora, văduva lui Teofil, trebuie să dea socoteală înaintea Senatului,[36] iar țarul bulgar Simeon, atât de periculos pentru imperiu, se pune nemijlocit în legătură cu Senatul, ocolindu-l pe împărat, cu scopul de-a fi mai aproape de țelurile sale.[37] Senatul are mereu un cuvânt de spus la încheierea căsătoriilor imperiale; sunt promulgate *addendum*-uri la legi în cadrul adunărilor Senatului[38] și se iau asigurări statale bazate pe jurământ de la marii generali care stipulează că sunt apărate nu doar drepturile dinastiei, dar îi rămâne și Senatului respectul cuvenit.[39]

Familiile dinastice puternice ale Comnenilor și Laskarizilor lasă puțin loc Senatului. Dar sub Paleologi, cel mai târziu sub Andronic al II-lea, el dobândește o nouă relevanță, deoarece se constituie, chiar sub acest împărat, ca instanță de arbitraj între el și nepotul său răzvrătit, Andronic al III-lea. Încă în ultimele zile ale imperiului vedem Senatul în tratative directe cu Mohamed Cuceritorul. Aceasta este o alegere care s-a perpetuat fără dificultate.

Totuși dacă Senatul nu a ajuns la acea putere permanentă pe care a deținut-o Senatul roman de-a lungul secolelor, aceasta rezidă pe lângă alte motive, înainte de toate, în aceea că el a participat întru câtva la instabilitatea Imperiului Bizantin. Lipsa eredității nu numai în cadrul pozițiilor înalte, dar și în al demnităților de la Curte, permanentele răsturnări în ranguri, atunci când la cârmă venea un nou împărat sau o nouă dinastie trebuia să arate recunoștință simpatizanților partidului său, afectau bineînțeles Senatul însuși, constituit din aceste eșaloane, și împiedica ancorarea lui într-o pătură aristocrată stabilă. Și chiar dacă se poate vorbi începând cu mijlocul secolului al XI-lea în Constantinopol despre o pătură de sus stabilizată, măsurile din a doua jumătate a secolului al XII-lea pun acest lucru sub semnul întrebării, mai ales atunci când unii împărați „înnobilau" în mare măsură oameni din diferite

bresle şi meserii. Faptul că, din timpul comnenilor şi tot atât de accentuat sub paleologi, cele mai înalte poziţii şi demnităţi erau acordate membrilor dinastiei împiedica independenţa; Senatul subzistă şi cade, cu bune şi rele, împreună cu dinastia. El nu mai poate prezenta niciun interes; prin argumente prea insistente îşi periclitează propria familie. Acolo unde unii o mai fac, nu ca senatori, ci ca membrii de familie, ei grăbesc doar căderea imperiului.

Să ne amintim de existenţa constituţiei romane din secolul al III-lea d. Hr., când armatei îi revine o importanţă deosebit de exagerată. Dacă Bizanţul este încă legat de conceptele constituţionale romane, mai aparţine atunci armata bizantină organelor constituţionale? Problema caracterului militar al monarhiei bizantine este strâns legată de acest lucru. Din totalul de 88 de împăraţi principali pot fi desemnaţi cel puţin 30 care au dus imperiul lor, mai mult sau mai puţin, la mărire, în primul rând ca generali sau conducători de oşti, fără să fi fost toţi „împăraţi soldaţi", în sensul folosit vizavi de apariţiile imperiale din secolul al III-lea. Totuşi ei au fost împăraţi militari. În cazul a cel puţin 18 din cei 30 se constată că au ajuns la tron din taberele campaniilor, tocmai pentru că erau generali cu calităţi deosebite şi pentru că armata îi dorea ca împăraţi. În orice caz, potenţialul militar are în realitate rolul său în actul alegerii împăratului. Cum s-a întâmplat în fiecare caz, amănuntele despre acest lucru le voi prezenta mai târziu. Aici fac doar o remarcă fundamentală. Rolul armatei în existenţa constituţiei romane nu face parte în niciun caz din amintirile republicane autentice, iar când situaţii asemănătoare ameninţă să se răspândească în Bizanţ, istoricii vorbesc despre *tyrannis*. Mi se pare semnificativ pentru vigoarea vechii idei democratice faptul că din cadrul organelor constituţionale rămase, de-a lungul timpului armata a fost mereu împinsă aproape cu totul spre periferie – de remarcat că armata s-a simţit în acest fel neglijată.[40] Desigur, putem să aflăm aproape întotdeauna, atunci când protocolul unei alegeri de împărat este prezentat de istorici mai în detaliu, despre aclamaţiile din partea armatei. În multe cazuri însă se pare că atunci când se făcea referire la această „armată", era vorba de fapt

de trupe impunătoare de gardă a căror calificare militară cu greu le ajungea să-și impună voința în fața Senatului și în special în fața maselor populare. În niciun caz trupele de linie nu s-au identificat niciodată cu ele.

Rămâne să vorbim despre factorul popor și rolul său în existența constituției. Cu această ocazie trebuie menționat de la bun început că, în principal, este vorba întotdeauna despre poporul din Constantinopol, deoarece nu putea fi altfel având în vedere dificultățile de comunicare în epoca respectivă. Este greu de imaginat că acest popor s-ar fi legat nemijlocit de tradițiile poporului roman (în text: *Populus Romanus*). La importanța acestuia se ajunge mai mult prin „masă" și greutatea ei pe care o reprezintă în Constantinopol, unul dintre puținele orașe mari ale vremii; o masă de mișcare mediteraneeană și nu fără forme organizatorice, care în primul rând nu avea nimic de-a face cu constituția statului, dar care în final avea impact asupra ei.

Să începem cu cel din urmă: Punctele concrete de pornire pentru mobilitatea politică a maselor marilor orașe rezidă, pe lângă alte cauze, în primul rând în proasta înțelegere a așa-numitelor partide-circ. Este vorba de grupări libertine care erau interesate în primul rând de evenimentele sportive de pe hipodrom. Totuși ele sunt oricând gata să facă dintr-o lozincă sportivă, din participarea frenetică de partea unuia sau altui jocheu, o lozincă politică a comunității sau a politicii imperiale. Niciodată nu-l aveai pe împărat atât de rapid și solicitat înaintea ta ca pe hipodrom; niciodată aparatul său funcționăresc nu era atât de prezent ca aici. Nu poți pune pe seama acestor grupări nici apartenența lor puternică la o linie politică generală, dar nici la una de politică religioasă. Ele îi urmau fie pe agitatori, care aveau în minte doar scopurile lor personale sau se aflau în slujba unor oameni de seamă ai căror propagandiști erau, fie protestau în fața împăratului, ceea ce reprezenta așa-numita voce generală a orașului. S-ar putea presupune cu oarecare precauție că albaștrii se recrutau din acele pături care erau în dependență socială de „aristocrație", deci personalul palatului, servitori, distribuitori, care cântau cântecul acelora a căror

pâine o mâncau; în timp ce verzii acționau mai degrabă sub lozinca unei „pături de mijloc", influențați de fabricanți și negustori, meseriași care nu erau lipsiți de avere și poate și de foști funcționari și persoane onorabile, care datorită cinstei și demnității lor și-au pierdut influența la Curte. Astfel explică cel mai bine opoziția față de lozincile albaștrilor. Cu aceste grupări se puteau face legături, cu ele puteau fi declanșate mișcări militare, posibil decisive din punct de vedere politic – acest lucru mai ales în Bizanțul timpuriu și în primele generații ale Evului Mediu. Aceste grupări, asemenea partidelor, au avut o viață mai lungă decât s-a presupus în general. Iar dacă în Cartea ceremonialelor din secolul al X-lea ele joacă doar un rol statistic, aceasta nu spune nimic despre importanța lor politică, deoarece editorul unui calendar de manifestări de la Curte nu putea avea ocazia menționării acestui lucru. În pofida tuturor adversităților irațională, aceste grupări nu puteau fi împiedicate ca ocazional, fără agitație și fără conducător, să se coalizeze și să scoată în prim-plan propriile lor țeluri, acele ale maselor propriu-zise, adică în anumite circumstanțe să se opună conduitei atât a albaștrilor, cât și a verzilor. Aproximativ din secolul al X-lea aceste grupări par a se identifica cu breslașii și meseriașii, care nu reprezentau o grupare deplin unitară, nici din punct de vedere economic și nici politic, ci serveau diverselor interese economice. În următoarele secole ai impresia că grupările se reașază; micii negustori și meseriași formează o comunitate de interese, care, datorită importanței sale economice, este capabilă să-și susțină interesele fără mobilizarea maselor. De la sfârșitul secolului al XII-lea ei reprezintă o putere, în fața căreia mai eșuează câte un împărat, chiar dacă aristocrația îl sprijină.

În orice caz „poporul" trebuie văzut ca un organ constituțional – oricât de variabil ar putea fi *in actu* și greu de definit – întrucât participarea sa în Bizanț de-a lungul tuturor secolelor este recunoscută ca element necesar în constituirea acelui *consensus omnium*, pe care se sprijină monarhia. Această participare la alegerea împăratului, ca și aceea a Senatului, trebuie tratată în mod special. Ea corespunde caracterului oscilant al unui consens exprimat

cândva și în același timp simțului politic al multor împărați, deoarece ei tind, după cum o cere situația politică, spre o actualizare a consensului exprimat, în timp ce prezintă chestiuni de stat nu doar Senatului, ci solicită și părerea poporului, în orice caz cerând insistent acordul. Împăratul Anastasie[41] și Iustinian I[42] se prezintă în fața poporului la hipodrom și își justifică măsurile luate. În negocierile sale de politică externă cu kaganul avarilor, Heraclie ține să fie însoțit nu doar de oficialități importante, ci și de reprezentanți ai negustorilor și breslașilor, în același timp atrăgând și reprezentanți ai albaștrilor și verzilor.[43] Văduva sa, Martina, convoacă mereu poporul pentru a-și impune propria interpretare privind testamentul imperial.[44] Reprezentanți ai „partidelor" semnează documentele Celui de-al IV-lea Sinod ecumenic,[45] iar Leon al III-lea explică măsurile sale iconoclaste în discursuri către popor.[46] Există relatări chiar despre dialogurile pe care Constantin al V-lea le are cu poporul la hipodrom în legătură cu aceeași problemă iconoclastă, ținute în stilul dialogurilor care ne sunt cunoscute din secolul al V-lea.[47] Alexie al III-lea încearcă într-o adunare să convingă poporul asupra importanței unui impozit special. Se lovește însă de refuz și trebuie să accepte acest fapt.[48] Epoca imperiului niceean duce lipsa factorului mase ale marelui oraș, din această pricină abia dacă se aude câte ceva despre participarea politică a poporului. Pentru perioada târzie, sub dinastia Paleologilor, sunt menționate cel puțin două etape caracteristice. În lupta sa pentru legitimitate în fața partidei opozanților Laskarizi, care sub masca așa-numitei schisme arseniene au îmbrăcat o haină politico-religioasă, Andronic al II-lea a trebuit, așa cum a făcut-o ocazional și tatăl său, Mihail al VIII-lea, însă dintr-o poziție mai dificilă decât el, să convoace în repetate rânduri adunări și să se disculpe pentru diversele articole defăimătoare care circulau în popor; el a convocat poporul și întru apărarea politicii sale externe.[49] Dar chiar și un împărat plin de aroganță ca Ioan al VI-lea Cantacuzino nu mai poate evita astfel de adunări. El are mereu nevoie de bani pentru apărarea imperiului și pentru războiul civil și îi poate obține de la aceste adunări doar cu mare efort și nu întotdeauna.[50] În cele din urmă,

cronicarul Duca pare să insinueze că de fapt nu împăratul Manuel al II-lea, ci poporul din Constantinopol a fost acela care, după înfrângerea Cruciadei de la Nicopole din anul 1396, ar fi refuzat capitularea în fața turcilor.[51] Potrivit lui Duca, ultima explicație a împăratului Constantin al XI-lea Paleologul sună astfel: – discursul lui Sphrantze din *Chronicon maius* vine din partea episcopului Leonard de Chios – „Eu nu am dreptul să vă cedez vouă (turcilor) orașul. Aceasta nu este problema mea, ci a cetățenilor săi."[52]

Dar acolo unde, pe lângă alegerea împăratului, sunt menționați în mod deosebit Senatul și poporul ca factori constituționali, este o stare de fapt care unora le pare bizară: este vorba de revocarea împăratului. Dacă W. Ensslin a constatat cândva că nu a existat nicio modalitate constituțională de a-l detrona pe împăratul care a fost o dată ales, atunci, după părerea mea, acest lucru este fals. Să ne amintim doar de cuvântul lui Theodor Mommsen referitor la „revoluția permanentă legal", care îl alege pe împărat potrivit voinței poporului și tot la fel îl detronează – o propoziție dură, după Mommsen, de la care nu trebuie să ne așteptăm să fie expusă în literatura bogată obținută de noi, dar care a „trăit în suflete" și cu care s-a făcut totuși istorie, dacă nu literatură. Din punct de vedere istoric se disting două feluri de revoluții bizantine: acelea care izbucnesc așa-zis *ex abrupto*, ca un eveniment natural, și altele care urmează ca un soi de protocol și liturghie a revoluției, oarecum ca „documente constituționale" deja dinainte pregătite. Diferența poate fi analizată din surse. Însă în final ea suferă din motive care nu sunt relatate de către surse imediate, detaliat și sub diversele sale aspecte. Din când în când relatarea este atât de insuficientă încât nu se poate afla absolut nimic despre motive, protocol etc., ceea ce nu înseamnă că astfel de chestiuni nu ar fi putut intra în discuție. Ceea ce se înțelege printr-o revoluție justificată de un protocol poate fi explicat printr-un exemplu: sub conducerea lui Iustinian al II-lea, în anul Domnului 695, candidatul celor nemulțumiți, generalul Leontie, a mobilizat noaptea poporul din toate districtele orașului să vină la Hagia Sophia. Masele au urmat invitația lui. Apoi îl aduc pe patriarh din palat și îi cer să

săvârșească o introducere liturgică. Se rostește versetul din psalm: „Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul": Poporul răspunde pe douăsprezece voci bine sincronizate, adică într-un cor bine pregătit: „Moarte și pierzare oaselor lui Iustinian". Către dimineață se merge la hipodrom, locul alegerii împăratului. Iustinian este târât într-acolo, i se taie nasul și limba, și în felul acesta este descalificat pentru domnie, pentru că integritatea corporală face parte din calitățile împăratului. Următorul act este εὐφημία, aclamarea lui Leontie, care devine astfel împărat.[53] Conform istoricilor, ceea ce exprimă poporul aici prin glasurile celor doisprezece „atinge" calitatea de împărat a lui Iustinian. Actul este desemnat ca δυσφημία, ceea ce se numește *condemnatio.* Această terminologie se întâlnește mereu de-a lungul secolelor, dovedindu-se a fi un *terminus technicus* în istoria constituției bizantine. Ea corespunde exact cu εὐφημία, aclamație. Δυσφημία unui împărat, care încă mai guvernează, este condiția protocolară pentru εὐφημία unuia nou. În spate stă pur și simplu – vezi Mommsen – bine gândită ideea că același cerc care poate să-l aleagă pe împărat poate să-l și demită. Iar cel ce dorește să iasă cu orice preț în mod înțelept din afacerea privind ideologia imperială bizantină ar trebui să se gândească serios dacă același Dumnezeu care acordă celui ce urmează a fi ales εὐδοκία Sa, bunăvoința Sa, și astfel inspiră poporul să-l aclame, nu ar putea să-i și retragă această bunăvoință pentru a o dărui altcuiva. Conform acestei ideologii, Leontie trebuia ca, odată ajuns împărat, să posede această bunăvoință din partea lui Dumnezeu; el trebuia să fie validat ca împărat dăruit de Dumnezeu. Atunci de ce oare nu putea ca poporul să fie inspirat tot de Dumnezeu pentru a-l destitui pe Iustinian al II-lea? Bineînțeles că aceste gânduri nu au fost exprimate. În orice caz, când era în joc un împărat rău se vorbea despre o παραχώρησις, o îngăduință a lui Dumnezeu, așa cum este îngăduit păcatul, fără ca ea să fie angajată în mod justificat. În realitatea existenței constituției revoluția însăși a fost considerată o urmare logică; consensul a fost amânat și apoi abolit. Ar trebui să ne gândim că din 88 de împărați principali care au guvernat, 30 au avut o moarte groaznică,

iar 13 au trebuit să se retragă în singurătatea mănăstirească. Aceasta înseamnă că revoluția nu reprezintă o raritate, ci, analizată din punct de vedere istoric, constituie o parte componentă a existenței constituției. Oricât de cinic ar suna, ea reprezintă, fără a fi, o normă constituțională.

5. ALEGEREA ÎMPĂRATULUI

Cazul clasic care clarifică întrepătrunderea organelor constituționale, Senat, armată și popor, dar care în același timp aruncă lumină și asupra relevanței altor grupări sociale în vederea constituirii unei puteri guvernatoare în Bizanț, este neîndoielnic alegerea împăratului și toate câte o pregătesc și o însoțesc. În acest context este important să constatăm că ceea ce am numit organe constituționale, deci armata, Senatul și poporul, în principal Senatul și armata, pot activa în prima linie a alegerii ca grupări sociale, cu un program de grup, coalizându-se cu alte grupări, care „nu sunt în constituție", dar care decid împreună asupra existenței constituției sau care sunt independente, încrezătoare în puterea lor proprie de a se impune. Alegerea împăratului implică jurământul de mărturisire al acestor grupări și relațiile lor cu puterea. Istoria acestor alegeri este istoria realității constituției bizantine, și anume, a acelor etape în care pot fi luate decizii pentru generații întregi.

Nu este nevoie de o motivare detaliată: prin conceptul de împărat, așa cum va fi prezentat amănunțit mai încolo, nu se materializează niciun împărat. Bizantinilor le revenea sarcina dificilă ca, în cazul unei posibile vacanțe a tronului, să se orienteze doar după concept pentru a face cunoscut numele celui ales de Dumnezeu, ca să-l poată alege. Aceasta înseamnă: în conceptul propriu-zis nu se găsesc suficiente criterii practice pentru concretizarea sa și nu ești deplasat atunci când te îndoiești de faptul că vreodată această concretizare, și întotdeauna doar în măsura în care era de ajutor, a fost decisă în comun de concept și de supremația superioritatea spirituală. Ca urmare, se întâmplă ca unul sau mai mulți bărbați, în

calitate de candidați, să fie scoși mai în față, astfel încât să se ajungă la o posibilă alegere a lor. Această sarcină o împlinesc astăzi partidele politice, iar atunci grupările sociale din cele mai diferite. Era nevoie de un factor decizional în alegerea împăratului care, după o lungă pregătire sau printr-o acțiune rapidă, să scoată în față un bărbat atât de calificat sau care părea să fie așa, încât să poată obține un *consensus omnium* aproximativ în capitală.

În epoca timpurie această sarcină o îndeplinește încă armata, ca grupare marginală a societății, dar de fapt ca gruparea cea mai potentă. Ea, respectiv anumite grupări din interiorul corpului ofițeresc, care se puteau baza pe devotamentul trupei, îl scot pe candidat în față și-l recomandă armatei spre a fi aclamat. Cu alte cuvinte, armata, prin puterea sa exagerat de mare în Imperiul Roman târziu, acționează pentru sine și pentru imperiu. Ea reprezintă „partidul politic" și acționează în același timp în deplinătatea puterii, ca singurul organ constituțional îndreptățit, conform cuvintelor lui Aurelius Victor: „Abhinc (adică din secolul al III-lea d. Hr.) militaris potentia convaluit ac senatui imperium creandique jus principis ereptum...". Așa pășește fără vreo întrerupere Imperiul Bizantin în noua sa istorie sub forma imperiului de stil vechi al soldaților, chiar dacă Constantin pusese deja în valoare, cu toată tăria, principiul dinastic. Dar nici alegerea sa, nici a fiilor săi sau a lui Iulian nu au nimic de-a face cu vreo hotărâre a Senatului sau a vreunei aclamații constitutive de către popor. Același lucru este valabil pentru Jovian, Valentinian și Valens, Grațian și Teodosie. Reprezentarea prin tată sau frate este de o importanță majoră, dar ca *maiestas* al armatei rămâne decisivă. E posibil ca uneori Senatul sau birocrația Curții să-și fi manifestat dorințele, cu toate acestea ele se concretizau în cele mai multe cazuri în felicitări. Situația s-a schimbat începând cu secolul al V-lea. Specificul militar al împăratului ca *imperator* se păstrează în conștiința de sine; întregi dinastii au ca specific reprezentarea și ocupația soldățească a membrilor săi, dar în ceea ce privește alegerea și aclamația, nu se mai poate vorbi de împărați soldați. Castrele sunt înlocuite de capitala Constantinopol, iar

schimbarea locului acțiunii duce la schimbarea actorilor. „Palatul", aparatul birocratic, curia și poporul monopolizează imperiul. După cum s-a arătat, punerea tot mai pronunțată pe același nivel a senatorilor activi cu vârfurile administrației imperiale și rangurile Curții și întoarcerea acestor grupări către masele populare ale capitalei – și dependența sa parțială de acestea – justifică cu promptitudine formularea concisă: „Senatul și poporul din Constantinopol" în sensul de *Senatus populusque*!

Schimbarea apare clar în protocoalele alegerilor care s-au păstrat în Cartea de ceremonii a împăratului Constantin al VII-lea. Totodată aflăm că soldații nu prea erau dispuși să se mulțumească cu un simplu rol inactiv. Dar încercarea lor, cu ocazia alegerii lui Iustin I, de a mai avea în același timp pâinea și cuțitul în mână, s-a încheiat în mod semnificativ sub ploaia de pietre aruncate de poporul adunat în hipodrom ca să aclame, care, cu puțin timp înainte, a adus omagiu Senatului prin aclamarea victoriei σὺ νικᾷς ca suveran al tronului vacant, chiar dacă prin aceeași aclamație a acceptat integrarea împăratului în armată: „Τὸν ἐκ θεοῦ βασιλέα τῷ ἐξερκίτῳ" – „Imperatorul dorit de Dumnezeu pentru armată".[54]

Motivele schimbării sunt multiple. În niciun caz nu mai este suficientă sugestia că din timpul lui Teodosie este vorba de domnitori indolenți, care au preferat să domnească în loc să guverneze. Importantă este plasarea imperiului în noua capitală Constantinopol. În felul acesta se încheie mutarea permanentă a împăraților și a aparatului lor de la un sediu de campanie la altul, care a durat generații întregi. Această plasare a devenit posibilă prin împărțirea domniei (nu a imperiului) sub fiii lui Teodosie, care au permis domnitorilor din Răsărit să se concentreze mai mult decât până atunci asupra teritoriului lor din imperiu. Astfel, primejdia barbarilor, chiar dacă nu a trecut cu totul, era totuși mai mică pentru Răsărit decât pentru Apus. Această situație și refuzul hotărât al poporului constantinopolitan a dus la o scădere a puterii efective a armatei, cel puțin în împrejurimile capitalei, unde acest refuz s-a manifestat în izbucniri vehemente ale mâniei

populare. Aici se face simțită deja importanța maselor. Orașul crește mai repede decât a gândit planificatorul său. El lasă în urmă orașele de reședință de până atunci: Milano, Antiohia și Nicomidia. Acum a devenit posibil ca vechi familii senatoriale romane să fie incluse în curia din Constantinopol, iar acestei curii să-i fie transferat același rang ca și Senatului de la Roma. Dar creștinătatea vedea cu înflăcărare în Constantinopol noua sa Romă, netulburat de excesele păgânești și de privirea „desfrânatei din Babilon". Creșterea puternică a birocrației din timpul lui Dioclețian a făcut restul. Autoritățile solicitau acea stabilitate care să corespundă constituirii unui aparat birocratic; acel spațiu vital larg care să îi garanteze expansiunea – și pentru aceasta exista loc în Constantinopol, loc care, începând cu epoca lui Constantin, corespundea mai bine nevoilor mereu crescânde de reprezentare ale Curții și curtenilor, decât orice altă tabără militară. Așa se face că – din nou pe scurt – imperiul soldaților a devenit imperiul Senatului. Pregătirea alegerii împăratului este acum în mâinile palatului, a demnitarilor de resort și a Senatului, care formează noua pătură aristocratică a capitalei; o pătură care poate apela în orice moment la populația orașului, atunci când armata amenință să creeze neplăceri. Această importanță a capitalei, cu tot ceea ce implică, rămâne așa de-a lungul secolelor, după cum s-a văzut în situația critică de după Cea de-a Patra Cruciadă. Fără ea și rolul ei în apărare, orice acțiune a imperiului se împotmolește inevitabil, situație care garantează Senatului și poporului o influență constantă asupra alegerii împăratului, chiar dacă *militaris potentia* se face remarcată mereu, iar principiul dinastic se impune cu mai multă tărie. Unele etape caracteristice dezvoltării sunt bine păstrate.[55]

Când în anul 602, la granița Dunării, trupele nemulțumite au ridicat pe scut un ofițer de mic rang, pe Focas, acest lucru nu a fost deloc suficient. Doar atunci când „partidele" circului l-au lăsat din mână pe împăratul de până atunci, Mauriciu, s-a deschis drumul pentru Focas. Dar el mai avea nevoie de aclamația formală din Senat și a poporului din Hebdomon, până când putea să se urce în șa. Dar, încă în vremea vieții sale, senatorii preocupați de

politică au căutat un contracandidat și l-au găsit în persoana tânărului Heraclie din Cartagina. Evenimentele de după moartea acestui Heraclie în anul 641 și următorii ani se desfășoară cu deosebită duritate. Citirea testamentului său de către împărăteasa văduvă, Martina, conform căruia trebuia să guverneze în calitate de co-împărătească împreună cu fiul ei vitreg, Constantin, și fiul ei, Heraklonas, testament prezentat verbal într-o adunare a Senatului și poporului, a făcut ca însuși poporul, prin purtătorii săi de cuvânt, să se opună și s-o oblige pe Martina să renunțe la orice co-domnie și doar Constantin a fost validat ca împărat domnitor. În pofida acestei hotărâri, după moartea lui Constantin, Martina a preluat domnia împreună cu Heraklonas. Din nou însă o adunare populară a forțat-o pe Martina să abdice și pe Heraklonas să-l proclame co-împărat pe fiul lui Constantin. La scurt timp după aceea este detronat din domnie și Heraklonas, iar poporul și senatul hotărăsc să-l recunoască împărat doar pe Constans al II-lea, fiul lui Constantin. Tânărul împărat a trebuit atunci să țină un discurs, în care să explice că această decizie a Senatului a fost luată „împreună cu Dumnezeu" și de aceea este justificată.

Pentru a se putea vorbi despre un nou imperiu al soldaților, ar putea fi ispititoare perioada între căderea lui Iustinian al II-lea, în anul 695, și urcarea pe tron al lui Leon al III-lea, în anul 717. Organizarea circumscripțiilor administrative (organizarea themelor) a dus la crearea de circumscripții uriașe, care erau în totalitate în mâinile comandanților (strategi) militari. Iar importanța apărării imperiului și prin ea, de fapt, a armatei crescuse mai nou foarte mult ca urmare a războaielor permanente împotriva islamului. Așa apar din nou soldații ca făcători de împărați și de fapt, nu arareori, ca joc plăcut și frivol cu coroana, ceea ce ne amintește în mod deosebit de secolul al III-lea. Se pare totuși că atât Senatului cât și poporului le era limpede faptul că momentul acesta avea nevoie de un mare militar ca împărat și ca urmare au acceptat îndeobște inițiativa oștirii. Totuși este de remarcat faptul că pretendenții vremii nu trec prin capitală, ceea ce înseamnă că multe lucruri nu pot fi aranjate fără Senat sau popor, sau fără ambii.

De fapt Leontie, în calitate de strateg al circumscripției (themei) Anatolica, este calificat pentru tron în această perioadă, dar el trăiește în capitală ca prizonier. În rândurile poporului, serios nemulțumit de Iustinian al II-lea, el se bucură de simpatie, iar cei care îi croiesc drumul cu succes spre proclamarea sa sunt „albaștrii".[56] Urmașul său, Tiberiu al II-lea, este numit de thema flotelor, însă în oraș se află, ca răspuns pentru Leontie, bineînțeles „verzii", care îl ajută la tron și la cucerirea Constantinopolului.[57] Despre căile și modalitățile prin care Filip a ajuns pe tron, izvoarele păstrează tăcere, dar Anastasie al II-lea, urmașul său, a fost ales în mod evident fără vreo participare a themei, posibil ca protest la adresa influenței acesteia. De fapt, este menționată participarea trupelor, dar fără îndoială nu este vorba de trupe de linie, ci de gărzile imperiale. Teodosie al III-lea, produs al voinței clare a puterii soldaților, cucerește capitala într-un mod pe care nu-l cunoaștem. Cronicarul Nichifor vorbește oricum despre un abuz clar de putere al armatei, despre o atitudine de tiranie.[58] Că a fost înlăturat atât de repede prin Leon al III-lea este ceva ce se întemeiază pe faptul că acesta era comandantul puternic al celei mai mari circumscripții administrative și a înțeles mai dinainte cum să se organizeze. Dar după ce insurecția sa a devenit cunoscută, el a fost ales împărat în Constantinopol, cu toate formalitățile, nu doar de soldați, ci și de civilii de rang înalt, adică de Senat, încă înainte de a pune piciorul în capitală. Preludiul s-a terminat. Istoricii și cronicarii au văzut clar primejdia și au evaluat aroganța armatei fără ocolișuri ca anticonstituțională, ca tiranie. Unul dintre ei, diaconul Agathon, vorbește despre lipsa ἔννομος δοκιμασία (calificării legale), și ψήφισμα (alegerii) legale.[59]

În secolele al IX-lea și al X-lea funcția de programare a alegerii era stabilită cu mult înainte de grupările sociale, care puteau să desemneze candidații. Ele își întemeiau conducerea nu de puține ori pe relații de rudenie artificiale, pe frățietatea de sânge și pe jurăminte de credință sfinte. La acestea se adaugă clanuri și clientele, câteodată și armata. Sunt grupe de interese în cadrul cărora este posibilă orice avansare. Ele obțin prin alegerea unuia dintre ei ca

împărat ceea ce este mai bun în privința poziției sociale și materiale. Din această pricină „organele constituționale" nu sunt tocmai greu de câștigat pentru ultimul cuvânt, căci însăși clanurile și clientela au parțial reprezentanți cu drept de vot în aceste organe, așa că aclamația finală este doar o problemă de regie abilă. Doar atunci când tensiunea era mare sau când nemulțumirea față de proasta administrare din partea clanului solicită ajutoare, revoluția intră în drepturi ca un corector al activității constituției. Atunci revoluția se putea transforma într-o întoarcere la dinastia „legală".

Secolul al XI-lea ne permite să evidențiem un imperiu, care poate fi desemnat în mare măsură ca „civil" și poate fi numit ca metropolitan. Este perioada în care Psellos, mai clar ca oricând, formulează următoarea frază: „Ai impresia că astăzi, la preluarea domniei, împărații sunt de părere că este suficient ca populația civilă să-i aclame. Ei trăiesc în mijlocul acestor cercuri de civili și, dacă văd că aici nu trebuie să se teamă de vreo opoziție, atunci se cred ferm instalați în șaua puterii imperiale. În realitate însă, siguranța lor depinde de trei factori: de masa populației, de senatori și de armată."[60] Ignorarea armatei este foarte puternic resimțită în această perioadă, evenimentele războinice nu înspăimântă, iar aristocrația constantinopolitană, sprijinită de o burghezie care tinde în sus spre înnobilare, trăiește în pace – și în imperiul „său", până când spre sfârșitul secolului normanzii, pecenegii și selgiucii îi fac să uite zilele halkyonice. Bineînțeles că armata, împreună cu împăratul Isaac I Comnenul, a încercat de mai multe ori să pună capăt acestei situații. S-a lansat chiar ipoteza că atunci s-ar fi intenționat o schimbare a constituției în folosul armatei. În primul rând însă, această ipoteză se bazează pe o falsă interpretare a documentelor și, în al doilea rând, Isaac nu era omul care să se poată impune. El s-a lăsat prins în conștiința puterii unei grupări a Bisericii, care, chiar dacă acum nu este un organ constituțional, devine totuși o putere decizională în structura constituției. Încercări au existat și mai devreme. Deja la alegerea împăratului Anastasie al II-lea în anul 713, un document bisericesc accentuează importanța votului (ψῆφος) întregului ἱερατικὸς κατάλογος, adică a întregului cler

superior din Capitală,[61] iar în secolul al X-lea Patriarhul Polyeuct s-a implicat puternic în joc.[62] Dar Biserica apare abia din a doua jumătate a secolului al XI-lea în planul constituției prin așa-numitul *in corpore*, ca sinod, ca o grupare socială puternică introdusă de patriarh, mai mult sau mai puțin prin propria voință.[63] Acum se trădează o nouă conștiință de sine, promovată probabil prin dezvoltarea rapidă a dreptului canonic, ceea ce mijlocește în mod clar și pentru clerul din Apus conștiința propriei sale poziții. Aceasta este perioada în care principiul dinastic atinge punctul maxim prin familiile Duca și Comneni. Modalitatea prin care mai târziu, într-o astfel de situație, cele mai diverse componente se transformă „într-o acțiune concertată", devine mai clară odată cu urcarea pe tron a lui Manuel I Comnenul. Împăratul Ioan al II-lea, care după moartea tatălui său nu s-a mulțumit doar cu aclamarea, ci a cerut prin patriarh și sinod o εὐφημία specială, grav bolnav, încă mai dorește să reglementeze situația urmașilor pe câmpul de luptă în Cilicia. Prin aceasta se ridică o problemă dinastică, deoarece el nu-l dorea pe fiul său mai în vârstă, Isaac, ca urmaș, ci pe mai tânărul Manuel. Pentru a fi limpede ca bună ziua, el explică în fața unei adunări de oficialități de rang înalt, a armatei și a reprezentanților Curții că el însuși a devenit împărat ca fiu și moștenitor al tatălui său. Acest lucru îl îndreptățește acum ca el însuși să impună drept moștenitor pe unul dintre fiii săi. Dar el supune această dorință aprobării celor adunați acolo. El îl recomandă pe Manuel nu din considerente strict familiale și nu ca și cum ar fi dorit să-i facă un cadou, ci pentru că este cel mai bun. Vechea idee de *optimus* este aici, bineînțeles, doar ca alternativă pentru un alt fiu de împărat. Manuel obține aclamarea celor prezenți și primește insigna imperială. Dar capitala nu este câștigată încă. Cei mai importanți oficiali de rang înalt (= senatorii) erau adunați în Cilicia. Așa relatează doar documentele, însă aceasta cu reținere, că s-ar fi luptat pentru o aprobare festivă din partea Sinodului bisericesc și, în acest context, nu s-ar fi dat înapoi de la importante mituiri bănești.[64] Consecvent, el încearcă și mai târziu să asigure tronul pentru fiul său Alexie al II-lea prin depunere de jurământ bisericesc.

Cu toate acestea, principiul dinastic rămâne, din perioada Comnenilor până în secolul al XV-lea, regula dominantă în asigurarea succesorilor la tron. Însă ori de câte ori apare vreo fisură, se anunţă imediat vechile grupări şi factori ai alegerii. Pregătind căderea împăratului Andronic al II-lea, printr-o înscenare grotescă, poporul îl face împărat pe progenitura unei familii neimportante din Constantinopol, Isaac al II-lea Angelos (1185). Alexie al III-lea ajunge la tron în 1195 printr-un puci militar. Capitala era într-o stare de somnolenţă şi a aclamat schimbarea fără tragere de inimă. Nichita Choniatul s-a supărat pentru că „nimeni nu se gândea la opoziţie şi revoltă sau nu s-a mâniat din pricina faptului că armata i-a răpit dreptul de a-l alege pe împărat".[65] Încă o dată poporul este acela care se revoltă în anul 1204 împotriva lui Isaac al II-lea şi Alexie al IV-lea în prezenţa cruciaţilor aflaţi la porţile oraşului. Dar nici Senatul şi nici clerul nu sunt dispuşi să i se alăture. Atunci poporul i-a forţat să participe la o adunare în vederea alegerii. Dar pentru că şi aici au manifestat o opoziţie pasivă, poporul şi-a ales propriul împărat, pe Alexie al V-lea. Când acesta, decepţionat de soarta oraşului, a fugit, pentru prima şi singura dată în istoria constituţiei bizantine, alegerea între cei doi candidaţi care s-au pus la dispoziţie a fost lăsată în mâna hazardului.[66] Poţi să crezi ceea ce doreşti despre poziţia şi rangul alesului Laskaride Constantin – în orice caz în toate circumstanţele trebuie luată în considerare situaţia excepţională –, dar cazul ne arată oricum posibilităţile de variaţie ale constituţiei bizantine şi în acelaşi timp permanenţa „totalităţii adecvate".

Dinastia laskarizilor apare în imperiul niceean cu scopul autoimpus şi în general cunoscut al unei *Restitutio Imperii* în Constantinopol. Acestei voinţe nu i se pune în cale nicio revoluţie, iar nevoile militare sunt atât de mari, încât factorul „popor", căruia îi mai lipseşte marele oraş şi, prin acesta, semnătura maselor, rămâne în urmă, pentru a face loc magnaţilor din armată. Bineînţeles, către sfârşitul epocii, aceşti magnaţi se simt înşelaţi, căci, după cum îşi dau ei seama, împăratul Teodor al II-lea Laskaris se bazează prea mult pe *homines novi* şi le deschide poarta spre cele mai importante poziţii şi onoruri. Acesta este prilejul insurecţiei

viitorului împărat, Mihail al VIII-lea. Tactica sa a fost atât precaută, cât și brutală. Moștenitorul legitim al lui Teodor, fiul său Ioan al IV-lea Laskaris, este anihilat pas cu pas, până ajunge la descumpănire. Mai întâi, Mihail este pus ca un fel de regent imperial. Dar înainte de aceasta se face un referendum impresionant în favoarea sa, în care trupele, inclusiv cele străine, sunt întrebate despre părerea lor.[67] Expresia λαός în acest context nu prea înseamnă că ar fi fost întrebată și populația, ci prin ea se înțelege „poporul războinic". Întrucât Mihail al VIII-lea punea mare accent pe sprijinul Bisericii – iar aici mita prost mascată nu joacă un rol mic – la adunarea notabilităților au participat atât patriarhul, cât și sinodul, care l-au invitat după aceea în mod formal să fie regent imperial. Următorul pas era numirea lui Mihail ca „despotes", din nou datorită acțiunii comune a gărzilor și a patriarhului Arsenie, care a avut nevoie de timp pentru a înțelege jocul. Chiar la încoronarea ce a urmat imediat după aceea, se pare că poporul nu prea a avut de jucat vreun rol. Răspunsul a fost o opoziție profundă și de lungă durată în favoarea Laskarizilor, unde poporul simplu, micii aristocrați și clerul joacă un rol principal.

Imperiul lui Ioan al VI-lea Cantacuzino de la mijlocul secolului al XIV-lea reprezintă din nou o spărtură în continuitatea dinastică. În mod evident, dacă această generalizare este întru câtva reprezentativă, atunci poporul a fost de la bun început mai degrabă de partea Paleologilor decât de partea familiilor magnaților, căreia îi aparțineau și Cantacuzinii. Proclamarea sa ca anti-împărat s-a desfășurat în *Didymoteichos*, așa-zis *en famille*, aclamat de propriile sale trupe, adică de forțele casei sale. Acapararea puterii chiar în Constantinopol s-a terminat formal printr-un compromis (însoțit de o alianță) cu dinastia Paleologilor, așa că afirmația lui Cantacuzino că el s-ar sprijini pe votul Bisericii, al Senatului și al întregului popor are de fapt un conținut mai mult declamator.

Exemplele ar trebui să ajungă. În pofida tuturor schimbărilor, în această istorie rămâne totuși o mare constantă: dependența împăratului, chiar din momentul preluării funcției, de organele constituționale, care, în ceea ce le privește, se pot întemeia și

sprijini pe grupări și poziții sociale într-un mod care se reflectă permanent în istoria alegerii împăraților bizantini – o constantă atât a conștiinței constituționale a acestor factori, de o parte, cât și a conștiinței stăpânitorilor, de cealaltă parte, pentru ca în cele din urmă să fie legată necondiționat de acestea.

Oricum am aprecia puterea asiguratoare a stăpânirii, loialitatea, puterea diriguitoare a ideologiei referitoare la împărat și imperiu, imperiul rămâne, chiar și pe planul al doilea, o monarhie prin alegere, adică limitat la o persoană și netransmisibil prin ereditate. În felul acesta în competiție intră, după cum este de la sine înțeles, atitudinea domnitorului care dorește să obțină puterea în familie, adică tinde spre o dinastie. Pentru aceasta există în mod teoretic un temei chiar de la bun început în moștenirea poziției patronului față de clientelă; ca atare, a acelui patron care a fost în mod efectiv factor co-decizional la începuturile principatului, însă practic pornind de la încercarea făcută de Augustus – el a dorit să arate importanța propriei apartenențe la familia lui *Divus Julius* – de a asigura rudimentar continuitatea moștenirii principatului în propria sa familie, de a-și recomanda urmașii ca „optimi" pentru această poziție. În curând apare, pe lângă moștenitorul de drept, și moștenitorul adoptat, bineînțeles că adopția se lovește iarăși de *optimus*, adică un principe înzestrat cu harismă. O ultimă încercare de a ancora astfel de relații de rudenie, fără baie de sânge sau prin căsătorii aranjate chiar în „ginta" olimpienilor, o reprezintă sistemul tetrarhic al lui Dioclețian, care s-a dovedit a fi fragil încă din perioada vieții sale. Cu toate acestea el continuă încă ceva timp în sistemul cezarilor legați de familia seniorului Augustus, ca urmași prezumtivi. În realitate însă, conceptul de familie câștigă supremație încă din timpul lui Constantin cel Mare, iar istoria imperială bizantină se deschide cu o dinastie. Dinastiile se schimbă, unele durează mai mult, altele au o viață scurtă. Chiar dacă Senatul și poporul din când în când țineau morțiș la dreptul lor de alegere și aclamație, și lor – adică unui cerc reprezentativ înnăscut și obișnuit de mai mult timp, mai bine spus cu o mentalitate în sensul unei dispoziții psihice condiționate de lumea înconjurătoare,

fixată între realitate socială și ideologie – le convenea întru totul conceptul dinastic în măsura în care le erau protejate vechile drepturi, cel puțin formal. Ai impresia că deja dinastia siriană a lui Leon al III-lea putea, ca dinastie, să se bazeze în totalitate pe simpatia poporului. Acest lucru a fost valabil într-o măsură mai mare pentru dinastia macedoneană, în special la mijlocul secolului al X-lea și al XI-lea, unde, mai ales în secolul al XI-lea, ies deja în evidență legături aproape sentimentale. De la sfârșitul secolului al XI-lea, începând cu Comnenii, conceptul dinastic începe să se întărească definitiv, așa că fiecare dinastie scoate în evidență și subliniază permanent legăturile de familie cu cea precedentă, iar intrușii ocazionali, ca Ioan al VI-lea Cantacuzino, folosesc toate mijloacele pentru a construi o astfel de legătură de familie.

În cele mai multe cazuri, continuitatea dinastiei este apărată prin faptul că moștenitorul prezumtiv este ridicat de împăratul care domnește, în cele mai multe cazuri de tatăl-împărat, la rangul de co-împărat. Prin aceasta nu e vizată în niciun caz co-regența, iar până la jumătatea secolului al XIII-lea nu a existat nicio precizare privind drepturile legale ale acestor împărați de rangul doi. Dacă se face abstracție de aclamația factorilor alegători ulterioară proclamării, cu greu se poate recunoaște care au fost exact considerațiunile ideologice care au legitimat un astfel de pas. În orice caz, mi se pare ne-bizantin să vorbesc prea repede despre o aclamare regală bazată pe sânge. Conceptul de aclamare era probabil totuși prezent în forma puterii harismatice, care îl califica pe împăratul principal să îl găsească pe „cel mai bun" ca urmaș, care, ca din întâmplare, era chiar fiul său. Probabil nu din întâmplare, deoarece moștenirea calităților era și pentru bizantini un lucru cunoscut. Faptul că principiul sângelui nu răzbătea ușor, reiese și din aceea că în toate cazurile despre care izvoarele relatează destul de detaliat, această alegere a unui co-împărat, prin puterea împăratului suprem, avea nevoie de confirmare de către factorii alegători clasici, oricât de formali ar fi fost în unele cazuri. Câteva cazuri din epoci îndepărtate ar putea să lămurească cele spuse: împăratul Valentinian îl voia pe fiul său, Grațian, ca urmaș și co-regent, adică un *commilitium*

în terminologia lui Ammianus Marcellinus. El câștigă *a priori* aprobarea armatei și îl recomandă apoi soldaților, într-o adunare festivă pentru alegeri, pe fiul său cu aceste cuvinte semnificative: „Accipite, quaeso, placidis mentibus desiderium nostrum... si propitia caelestis numinis vestraeque maiestatis voluntas parentis amorem iuverit praeeuntem." „Vă rog să înțelegeți dorința mea cu bunăvoință. Binecuvântarea Cerului și voința maiestății voastre ar putea să vină în ajutorul dorinței exprimate de mine!" [68] În anul 776, Leon al IV-lea se lasă asaltat de gărzile capitalei și de masele populare, pentru a-l instaura pe fiul său cel mic co-împărat.[69] El cedează abia după ce toți participanții au depus jurământul sfânt de loialitate pentru fiul său. Desigur aici un rol important îl joacă grija lui Leon că s-ar putea ca la moartea tatălui său el să nu fie încă capabil să conducă – ceea ce s-a și întâmplat –, dar participarea poporului la alegerea co-împăratului nu putea fi ignorată. Aproximativ 500 de ani mai târziu, împăratul Ioan al III-lea aranjează proclamarea fiului său Teodosie în calitate de co-împărat, deoarece nu este sigur de γνώμη și nici de προαίρεσις, adică de atitudinea supușilor săi.[70] Iar atunci când în secolul al XIV-lea Ioan al VI-lea Cantacuzino a dorit să-l ridice pe fiul său, Matei, la rangul de co-împărat, el s-a lăsat invitat la alegere de către Senat și adunarea nobililor, ca și cum aceasta nu ar fi problema sa, ci a celor întruniți.[71]

În esență, în pofida unor lacune, principiul dinastic se dovedește în orice caz un mijloc potrivit pentru asigurarea domniei familiei, însă normele generale ale constituției nu pot elimina acest principiu, iar cea mai adecvată rezolvare pentru o preluare lină de la tată la fiu sau frate rămâne aclamația festivă de alegere prin Senat, armată și popor. Dacă ne amintim de apariția principatului, putem aprecia fără tăgadă principiul dinastic ca element străin de constituție, atâta timp cât nu încalcă normele stabilite ale dreptului constituțional.

Principiului dinastic i se alătură în general cel al porfirogenezei. Prin *porphyrogennetos* se înțelege un prinț care s-a născut în Porphyra, adică într-un pavilion al palatului imperial îmbrăcat în purpură, pregătit pentru împărătese la naștere. Pe lângă aceasta, în documente, dar și în declarația generală, se spune în cele din urmă

același lucru: un prinț care s-a născut când tatăl său purta deja purpura imperială. Funcția termenului este una dublă. El poate – acest *poate* trebuie subliniat – în cadrul familiei imperiale să motiveze pretenția unuia născut mai târziu, dar născut în Porphyra, față de cel mai în vârstă, născut încă înainte de urcarea pe tron a tatălui, deși cu rezultat schimbător. Dar mai poate fi întrebuințat și în sensul de a asigura unui tânăr prinț, care încă nu este în stare să guverneze, conducerea guvernului pentru împăratul tutelar în deplinătatea propriei sale puteri, împotriva pretențiilor la putere ale acestor tutori, care, cu cea mai mare plăcere, ar dori să-l împingă în cel mai ascuns colț pe adevăratul moștenitor ca împărat suprem. Este conceptul dinastic, care vrea să-i reamintească împăratului tutelar, prin noțiunea de *porfirogenesia*, drepturile superioare ale moștenitorului. Totuși *porfirogenesia* rămâne totdeauna un element secundar în conceptul dinastic propriu-zis.

6. GUVERNUL

În conformitate cu structura ei, constituția stipulează o putere guvernatoare și promovează pregătirea mijloacelor ce dau posibilitate unei guvernări să își pună în practică puterea printr-un aparat care garantează șansa de impunere a puterii în cadrul normelor constituționale existente și, în același timp, impunerea însăși a normelor constituționale existente. Exprimat simplu, se poate ca, făcând abstracție de puterea teoretică a conducătorilor, această putere să se împartă în două grupe: pe una, folosind o expresie veche mai specifică, aș dori să o desemnez ca „puterea casei", iar pe cealaltă, ca birocrație a statului ca atare (independentă de persoana domnitorului). Ambele grupe intră împreună în istorie, una poate fi dizolvată și înlocuită de cealaltă. Ca tendință fundamentală a guvernării monarhice, strădania monarhilor poate dobândi valoare, birocrația să devină puterea casei, adică a lega cât mai puternic posibil un aparat prezent și instituit anterior propriei persoane. Aceasta cu atât mai mult cu cât alte norme constituționale sunt

potrivite pentru a îngrădi puterea domnitorului. Iar când este vorba de birocrație, se pune problema în ce măsură poate fi manipulată ca să asigure domnia și în ce măsură ambivalența sa protejează împotriva acestei manipulări. Oricum, întotdeauna e important dacă birocrația este pregătită a fi înțeleasă ca instrument al domnitorului și numai astfel, sau dacă se identifică cu un stat aflat în mod obiectiv în opoziție cu domnitorul, sau în cele din urmă dacă în educarea propriei mentalități de grup, poate chiar a mentalității de castă, urmărește diverse țeluri proprii. După cum am văzut, faptul că autocratului bizantin îi stă în față o *res publica* reală și că birocrația bizantină reprezintă un aparat amplu și complicat, ancorat în societate, ne lasă să înțelegem că în Bizanț există, în mod teoretic, orice posibilitate și astfel, prin birocrație, s-a renunțat la probleme importante privind asigurarea domniei pentru împărat. Pozitiv în această situație este caracterul general conservator, susținut de birocrație în general, în timp ce principiul carierei și al dependenței în carieră reprezintă o lipsă de siguranță nu numai din partea celor din același grup, ci, în cele din urmă, și din partea guvernanților față de funcționarii înșiși și, astfel, față de cei din fruntea birocrației, care pot fi în defavoarea elementului conservator, deoarece birocrația reprezintă întotdeauna și putere.

Pentru clarificare, câteva explicații prin care nu se înțelege istoria administrației, ci acele circumstanțe în care formele de administrație și intervențiile făcute asupra acestora devin importante pentru constituție și existența constituției.

Calea de a lega aparatul birocratic de propria persoană a parcurs-o deja ferm Augustus, atunci când a anulat importanța magistraturilor republicane care încă mai existau și a trecut toate funcțiile importante ale administrației în sarcina funcționarilor propriei sale *domus Augusta*. *Fiscus Caesaris* furniza astfel noi funcționari, la fel și garda și administrația domeniilor și, în mare, biroul său. Nesiguranța constituțională a imperiului, mai ales în secolul al III-lea, ar fi putut ea însăși să facă în așa fel încât devotamentul acestei noi birocrații față de împărat să slăbească din nou, căci oricum se afla sub el cu toată conștiința de sine. Motivul principal ar fi putut fi scoaterea

celor mai importanți oficiali din gardă – să ne gândim la *praefectus praetorio* – asupra cărora autoritatea armatei a acționat în mod deosebit. Astfel, deja în perioada bizantină timpurie se instalează o nouă epocă în relația cu domnitorul. Două tehnici par a domina: odată trecerea pozițiilor importante din zona militară în cea pur civilă – exemplu model din nou *praefectus praetorio*; apoi, mai înainte de toate, crearea unei ierarhii imperiale de demnități puternic dependente de împărat, un șir de demnități în care au fost încadrați cei mai de vază oficiali. Așa se face că, deși nu cu cea mai mare acuratețe, unei poziții îi corespundea și un rang la Curte, prin care era stabilită apropierea de împărat, și ca urmare influența acestuia asupra lui. Pe de altă parte, aceasta poate determina ca funcții imperiale clare să devină poziții „de stat", să zicem, șambelanul suprem al împăratului, *praepositus sacri cubiculi*, și prin aceasta să dobândească și dreptul la vot în consorțiul consiliului imperial cu cea mai înaltă responsabilitate. Majoritatea funcționarilor acordau, evident pe o perioadă nedeterminată, o importanță mai mare rangului lor imperial decât rangului lor administrativ – o tendință care nu este în mod cert numai bizantină. Bineînțeles că au existat încercări de a percepe funcțiile imperiale într-un mod așa-zis republican; dar atunci când, de exemplu, Themistios a interpretat funcția sa de *praefectus urbi* al Constantinopolului ca o funcție în *polis*-ul grecesc, abia atunci a fost luat în seamă, deși cel mai puțin de către Libaniu. Ceea ce rămâne este o încercare prețioasă a unui concept condamnat la moarte al principiului cetățenesc elenic. Rangurile aristocrației imperiale au suferit câteva schimbări de-a lungul secolelor, dar principiul în baza căruia apropierea de împărat ar fi reprezentativă și pentru funcționari a rămas neatins.

Într-adevăr, se amintește cu plăcere, printre punctele forte ale Imperiului Bizantin, de o birocrație educată și eficientă, căreia, înainte de secolul al XI-lea, vestul nu-i putea contrapune nimic de o asemenea importanță. Cu toate acestea, după părerea mea, ar fi impropriu a vedea în primul rând în birocrație ceva ce ar putea deveni primejdie pentru împărat, și anume așa cum este văzută astăzi într-o oarecare măsură posedarea unor cunoștințe deosebite

și abilități speciale în toate problemele administrației statale, indispensabile din punct de vedere profesional și tehnic, având ca efect un comportament distant al funcționarilor, hrănit de o conștiință de castă râvnită și cultivată. Presiunile administrative, căile de abordare ale administrației bizantine erau întotdeauna transparente și puteau fi dominate fără prea multe cunoștințe tehnice. Cunoștințe profesionale speciale abia dacă erau cerute, cum ar fi puțină jurisprudență, iar încercările de a prezenta un curriculum bine sistematizat și convingător al aspirantului eșuează probabil nu doar din lipsa de documente, ci pur și simplu pentru că exista doar la nivel rudimentar. Primejdia pentru împăratul bizantin consta în primul rând în faptul că, în pofida tuturor libertăților teoretice în problemele guvernării și administrației, la numirea aparatului birocratic el era supus unor presiuni puternice din partea grupurilor de putere. În aproximativ 40 din circa 88 de ascensiuni la tron se impune o nouă familie domnitoare sau au loc schimbări revoluționare în interiorul dinastiei. Fiecare dintre acești împărați își datorează tronul unui potențial grup de putere, format din protectori, promotori, vasali, clientelă sau soldați. Și toți vor să fie părtași la puterea câștigată potrivit contribuției lor. Bineînțeles, ei doresc să acceadă la poziții de la Curte și aspiră în multe cazuri să pună mâna pe cele mai importante funcții. Unii dintre ei s-au adaptat misiunilor primite, alții s-au dovedit doar o povară pentru aparatul birocratic. Suita domnitorului precedent trebuia să se retragă în totalitate sau doar parțial și însemna apoi în mod natural elementul de opoziție din societatea bizantină, mai ales dacă pe perioada funcționării a stabilit suficiente legături și a adunat destui bani. Această situație explică unele apariții străine în lumea acestei birocrații. Astfel, bineînțeles, datorită presiunii sub care se afla noul împărat, de a fi nevoit să răsplătească și să confere, vasalii câștigați au ajuns pe „posturi de stat", posturi plătite, pentru care erau în mod efectiv mai puțin pregătiți decât pentru altele. Ca urmare, împăratul îi numește pe acești indivizi în servicii și misiuni, care nu au nimic de-a face cu domeniul pentru care sunt desemnați. Această folosire nepotrivită ne vorbește de *logothetes tu dromu*, deci de indivizi care în

secolul al IX-lea puteau fi desemnați ca „miniștri de externe", în calitate de comandanți de expediții militare, ofițeri din gardă, ca avocați ai acuzării în procese de înaltă trădare, generali însărcinați să ducă negocieri cu papa privind unirea și garderobieri imperiali, șefi ai administrației portuare sau șambelani superiori în politica externă. Bineînțeles că în spate stă și slaba specializare din administrație și simplul fapt că și atunci meseria de militar nu presupunea cunoștințe trainice. În alte cazuri, incompetența șefilor de birou îi făcea să alunece din pozițiile lor, încet, dar sigur, spre ranguri de la Curte, iar următorul în funcție ajunge la conducerea departamentului. Această diluare în sfera administrației de la Curte are de fapt, în perioada bizantină târzie, o motivație în faptul că masa adevăraților administratori a devenit tot mai restrânsă, iar nevoia de a ajunge în apropierea împăratului printr-o funcție, tot mai puțin atrăgătoare.

În aceste condiții administrația și-a pierdut treptat transparența. Neîntrerupte depășiri ale competenței și rivalități în domeniu, cât și o permanentă încetinire a mijloacelor administrative erau nelipsite. Necesitatea de a plasa aparatul sau cel puțin părți ale aparatului într-o singură mână, și astfel administrația să fie mai bine coordonată, se impunea de la sine. Ideea era că domnitorul însuși era acela care putea să accepte această misiune harismatică și trebuia s-o accepte. Exista un număr considerabil de împărați bizantini care dispuneau de acest talent și de efortul necesar. Alții erau depășiți sau nu aveau nicio tragere de inimă spre acest lucru. Apoi s-a găsit o altă soluție: s-a hotărât ca bărbați a căror loialitate părea destul de mare pentru a nu periclita prestigiul împăratului să fie însărcinați cu misiunea de coordonare, și anume să îndeplinească misiunea de pe o poziție care să nu fie fixată în cadrul general al birocrației administrative și, ca atare, nici în rangul de împărat; nu se îngăduia să fie statuat în liste. Era vorba de o funcție și nu de o poziție sau demnitate. Această funcție, din care s-a format un departament abia în ultimele perioade ale imperiului, era încredințată unui șef de departament sau unui bărbat din afara rangurilor, unui episcop sau chiar unui subaltern de la Curte, care apoi *de facto*,

după decizia asupra a ceea ce își rezerva împăratul pentru sine, avea puterea guvernatoare în mâinile sale, în mod arbitrar, *ad nutum Caesaris* și fără insignă. Denumirea deținătorului s-a schimbat de la παραδυναστεύων din perioada timpurie, trecând peste οἰκονόμος τῶν κοινῶν la noțiunea bizantină târzie μεσάζων, pe care apoi istoricii din perioada cea mai târzie, întrucât fusese totuși în cele din urmă redus la rangul de funcționar, l-au comparat cu turcescul mare vizir. În privința caracterului arbitrar al acestei funcții, încercarea de a defini competențele sale ar fi pur și simplu absurdă, dar și eronată, deoarece prin adeverirea existenței în continuare a acestui domeniu, de ex. a unui domeniu financiar, am contesta competențele financiare ale acestui *mesazon* [confident al împăratului încredințat cu administrarea imperiului]. Datoria mesazonului nu este de a lichida un domeniu, ci de a-l controla și a-l lăsa pe deținătorul domeniului, în anumite circumstanțe, în așteptare. Funcția nu poate fi definită cu mijloacele terminologiei birocratice și nici nu trebuie. Astfel, subordonații sunt mulțumiți, pozițiile de stat sunt în mâini puternice și împăratul are la dispoziție o persoană de încredere, care îi oferă siguranță împotriva veleităților vasalilor. Se înțelege că acest lucru nu avea întotdeauna succes, dar încercările de puci din partea para-dinastiilor în perioada vieții stăpânilor lor aparțin marilor excepții. Analizată *a priori*, o birocrație formată din vasali reprezintă în orice caz pentru domnitor un moment de siguranță. Dar loialitatea este supusă uzurii, chiar și în birocrație. Iar funcționarii bizantini erau destul de oportuniști, ca să-i refuze unui împărat, părăsit de noroc, fără a sta pe gânduri, orice protecție datorită căreia a ajuns cândva împărat. Un exemplu bun pentru acest lucru este modul tacit în care Isaac I Comnenul a fost lăsat să cadă. Iar dacă vreun domnitor credea că arată înțelegere față de predecesorul său, căruia i-a urmat de drept, lăsându-i în funcții susținătorii, cel puțin în parte, în realitate resentimentele acestora puteau deveni periculoase pentru noul deținător al puterii sau poate erau prezentați de acesta ca fiind periculoși, așa cum a făcut de pildă Romanos Lakapenos. Sub împăratul Manuel I este exprimată ideologic dezamăgirea rangurilor oficiale și imperiale privind

autocrația lui, argumentând prin calități care le îndreptățesc la domnie, și pe care le dețin la fel ca împăratul![72]

Pe de altă parte, ceea ce era de spus despre Senat este valid datorită marii asemănări a membrilor Senatului și a oficialilor guvernamentali, ca și acelora din marele aparat birocratic: lovituri contra politicii imperiale, folosirea punctelor slabe ale domnitorului în scopul propriei puteri etc. Este însă valabil și pentru noile situații din timpul Comnenilor: la fel ca Senatul, pozițiile oficiale de până la un anumit nivel devin, în mod necesar, apanajul aparținătorilor familiei dinastice cu toate avantajele și dezavantajele care au fost deja menționate. Aparatul de stat devine tot mai puternic, fiind condus ca o întreprindere de familie. Iar acolo unde rudele de sânge sau prin alianță nu erau suficiente, era creat prin sistemul οἰκεῖοι, ale cărui începuturi se întorc mult înapoi, o grupă de *homines imperatoris*, care prin obligații deosebite de loialitate și jurăminte formau o *domus augusta* lărgită și în același timp un rezervor pentru demnități înalte.

7. SUVERANITATE DILUATĂ

Tema exercitării funcției de domnitor necesită încă o completare specific bizantină. După cum s-a subliniat adeseori, sarcina constituției nu este doar constituirea unei puteri de stat, ci și o putere statală capabilă de negocieri. O parte importantă a acestei capacități de negociere se sprijină pe organizarea administrației. În Bizanț însă ea trebuie completată de un instrumentar, care poate fi întrebuințat acolo unde administrația obișnuită nu ajunge, în zonele de „suveranitate diluată" de la marginile imperiului. Despre intenționalitate, legată de noțiunea de imperiu, s-a vorbit deja, adică despre înțelegerea faptului că granițele reale nu se potrivesc cu cele ideale. Dar și granițele reale sunt supuse unor distrugeri ce aduc cu sine pierderi. Ocazional, aici apar structuri care nu pot fi desemnate simplu ca aparținând unui alt stat, dar care, față de Bizanț, ajung într-o relație precară de „pro și contra". Acel *magnum nomen*

al imperiului este încă destul de atractiv, pentru a-i determina pe unii cuceritori să nu renunțe în totalitate la legătura cu imperiul, în timp ce, pe de altă parte, sunt totuși decișisă nu cedeze puterea sau să permită a fi decăzuți din demnitatea lor la poziția de simpli guvernatori imperiali. În acest context, diplomația bizantină a perfecționat forme, respectiv le-a continuat, care corespund atât pretențiilor ideale ale împăratului, cât și dorințelor practice ale cuceritorului. Ca forme ale domniei *sui juris* în cadrul granițelor ideale ale imperiului, ele aparțin istoriei constituției.

Pentru început unele remarci despre clientela regatului: instituția nu este nouă în Bizanț. Când Roma se dezvolta, mai ales înspre Răsărit, trecând peste granițele mai înguste ale Italiei, casele domnitoare legitime ale țărilor anexate erau cel mai adesea lăsate acolo în funcție, cu puteri limitate; dar din loc în loc erau puși și regi noi (*reges appellare*). Lor li se trimiteau de la Roma însemnele regale ale domniei. Moștenirea nu era legată de aceasta. Bizanțul a „moștenit" de la Roma astfel de regate și a creat parțial unele noi. Prototip al regatului moștenit este regatul armean. Totuși perșii au avut aici întotdeauna o influență serioasă. În perioada migrației popoarelor se ridică imperios problema hoardelor barbare care s-au așezat pe teritoriul imperiului. Astfel, împăratul Teodosie I a trebuit să facă față catastrofei provocate de cucerirea goților, din 382, de la Adrianopol. Încheierea păcii din 382 aduce cu sine o ciudățenie istorico-constituțională, deoarece este vorba despre norme ce privesc un teritoriu din interiorul imperiului. Goții sunt așezați în zonele depopulate între Dunăre și munții Balcani. Răsplata lor constă în implicarea armatei în calitate de confederați, însă doar sub comanda regilor și conducătorilor lor. Pentru aceasta nu obțin doar solde mari, dar și scutiri de taxe și autonomie juridică și autoadministrare; niciun funcționar imperial nu avea vreun cuvânt de spus în teritoriul lor.[73] Pierderea suveranității este demnă de luat în seamă, dar forma este apărată – iar timpurile se vor schimba. Nevoile diplomatice duc la reglementări constituționale pentru o anumită perioadă. Caracteristic pentru aceasta este Italia în secolele al V-lea și al VI-lea. În pofida victoriei lui Odoacru, Bizanțul îl

recunoaște încă pe împăratul apusean Iulius Nepos, care s-a retras înspre Dalmația. Dar după detronarea lui Romulus Augustulus, Odoacru a obligat Senatul roman să intervină în Bizanț, ca împăratul Zenon să îl poată numi pe Odoacru în calitate de *magister militum* prim, având demnitatea imperială a unui *patrikios*, și să permită ca Italia să fie condusă fără împărat apusean, adică în numele lui Zenon. Zenon a procedat cu tact, prin temporizare. L-a informat pe Odoacru asupra competențelor împăratului Nepos, dar printr-o scrisoare de mai târziu îl numește totuși *patrikios*, deoarece presupune că Nepos l-a întâmpinat pe cuceritor cu acest titlu. Când Nepos a fost asasinat în 480, Zenon recunoaște consulii numiți de Odoacru, iar prin aceasta, în mod practic, și competențele dorite de Odoacru. Teodoric era deja de mult timp *Magister militum* și *patrikios*. De fapt, atunci când a pornit spre Italia el activa în cadrul consulatului ca cetățean al imperiului și vasal al împăratului, dar în același timp și rege al clanului său. Cine a determinat în cele din urmă migrația spre Italia nu este important în acest context. În orice caz, atunci fusese încheiat un *pactum* între împărat și germani, conform căruia, după o eventuală victorie asupra lui Odoacru, Teodoric ar putea guverna Italia ca reprezentant al împăratului, până când împăratul însuși ar fi ajuns acolo. Teodoric a învins, dar împăratul nu a găsit nicio ocazie pentru un drum spre Italia. Dorința lui Teodoric este acum legată de demnitatea regală romană, care i se pare mai importantă decât cea gotică. Zenon l-a lăsat să aștepte și între timp a decedat. În anul 492 senatorii romani s-au adresat din nou împăratului Anastasie cu rugămintea de a acorda demnitatea regală lui Teodoric. Dar nici Anastasie nu s-a grăbit: abia în anul 497 i-a trimis gotului *ornamenta palatii*, adică însemnele regale.[74] Bineînțeles că acest lucru nu a însemnat vreo îndepărtare de federația imperială și nici goții nu au interpretat-o vreodată ca atare, nici chiar atunci când Iustinian I a dus război împotriva lor. Ei mai știau că acest regat nu poate fi moștenit și s-au străduit o vreme oarecare după moartea lui Teodoric să dobândească o nouă învestitură pentru moștenitori. Oricât de limitate ar fi fost drepturile suveranității regale în Italia sub goți, relația impusă prin dreptul constituțional

a fost respectată *de jure* încă mult timp după moartea lui Teodoric. Ca aranjament, între drepturile de suveranitate imperială și puterea cuceritorului, raportul creat nu respectă reguli stabile, dar în calitate de construcție constituțională își păstrează relevanța prin consecința legăturii între conceptul imperial de *res publica* și pretenția imperială de prestigiu. Întrucât fiecare caz este rezultatul unor relații individuale, metodele nu permit întotdeauna transferul lor de la un caz la altul, însă esența rămâne. Astfel văzută, reglementarea domniei goților în Italia bizantină poate fi considerată un model. Ceva asemănător poate fi spus în privința raportului dintre arabii ghassanizi din colțul de sud-est al imperiului și guvernarea centrală și se întinde asupra regatelor din Armenia și zona Caucazului. În decursul perioadei bizantine de mijloc apar noi forme de care se legau intenții asemănătoare. Aici este vorba cel mult despre reglementarea relațiilor cu statele ai căror regenți nu erau de părere că mai au nevoie să atașeze titlului național de domnitor atributul *rex* roman. Chiar dacă bizantinii le-au pus titlul de *reges*, aceasta era pentru ei oricum o expresie a prestigiului, deoarece, conform calităților sale, regele este sub împărat, iar prin acel „sub" strict protocolar se înțelegea un „sub" în conformitate cu stăpânirea. Pornind de aici, s-a încercat însă legarea de imperiu a unor astfel de regi prin grupe de rudenie fictivă, rudenie cu împăratul ca tată, la vârf, și de aici tot felul de grupe către fiu, frate ș.a.m.d. Aceste grupe puteau fi întărite din punct de vedere liturgic prin cumetrie care, potrivit dreptului bizantin, puteau, de asemenea, să dea naștere la relații de rudenie. În alte cazuri se acționa prin acordarea de demnități aristocratice bizantine. Învestitura doar cu costum de gală nu era suficientă, se adăugau și cheltuielile. Și chiar dacă în acest context salariul reglat prin constituție rămânea tot mic, oricum astfel au apărut exponenți ai gândirii imperiale în teritoriile non-bizantine sau mai puțin-bizantine.

În ce mod și cum a putut fi instaurată în special o mare comunitate religioasă ortodoxă a bizantinilor la vârfuri cu sprijinul statului și al stăpânirii, va fi prezentat mai detaliat într-un capitol

aparte, deoarece aici este mai puțin implicată istoria constituției decât istoria generală a societății.

Așadar constituția bizantină nu există fără *quid pro quo*. Normele constituționale după care se orientează sunt de origini diferite și din acest motiv nu sunt omogene. De o parte, o concepție statală, determinată în cele din urmă de idei republicano-aristocratice, ce transmite drepturile presupuse sau adevărate ale corporațiilor și consideră valabile formele domnitoare subordonate; tot ceea ce în esență nu corespunde conceptului de autocrație. Această autocrație nu era înțeleasă ca atare atunci când republica a recomandat principatul. Dar descendența ideală a principelui, atitudinile mentale fundamentale ale populației și dezgustul politic au permis ca din principat să apară autocrația. Totuși întoarcerea la vechile reprezentări era posibilă în orice clipă și a avut loc la timpul potrivit. Astfel se creează relația unei polarități fundamentale chiar în constituție și în esența constituției. Această constituție demonstrează puternica ei forță de integrare, acolo unde ambele părți se menajează reciproc și fac calcule cum să se apropie tot mai mult de scopul îndepărtat al unui echilibru final, care totuși nu va fi niciodată atins. Constituția bizantină nu trebuie înțeleasă static; ea este mai degrabă misiune, o declarație a sarcinilor politice, decât un document onorabil al unei vechi armonii.

8. IDEOLOGIA DOMINAȚIEI

Dominația fără ideologie este aproape de neînțeles. Monarhii și stăpânitorii tuturor timpurilor, ai noștri sunt excluși doar aparent, formează și cultivă în conștiința lor sentimentul că ar fi ceva deosebit și, chiar dacă este așa, că s-ar supune unor reguli de excepție, în permanentă, fantezistă distanțare de realitățile existenței constituționale înconjurătoare. Ei pot să lucreze și să politizeze cu toți factorii posibili ai vieții, dar, conștient sau inconștient, le opun o conștiință harismatică, chiar dacă o pot folosi doar în secret. Acest act de autoapreciere poate să ducă pe drept la diverse

ideologii din care să se hrănească. Cum ar putea să arate ele în special, atunci când aproape întotdeauna au și componente teologice sau pseudoteologice, în orice caz una meta-politică.

S-a scris atât de des și rațional despre ideologia stăpânirii împăraților bizantini, încât este suficient să amintim aici în linii mari această teologie politică. De la bun început trebuie acceptat faptul că ideologiile, ca „suprastructură", nu trebuie neapărat să fie „completate ulterior". Prelucrate pentru situații asemănătoare, ele pot sta la dispoziție pentru a fi folosite în continuare (după cum pot fi concepute în avans, pentru a justifica *a priori* domniile vizate). De asemenea, ideologia împăraților bizantini era deja prezentă în concepte specifice, furnizată de o ramură a gândirii statale elene, care, pierzând nădejdea în democrație, a adus conceptul fundamental al unei forme statale monarhice, transferat într-o realitate concretă și robustă prin principatul roman. Pentru Bizanț, această ideologie a fost în mod imprudent impusă prin episcopul de la Curte, Eusebiu, care și-a permis astfel, comparativ cu principiile teologiei creștine, ceva mai mult decât un parateologism al gândirii pure.

În principiu, această ideologie se întemeia pe învățătura menționată deja despre θεῖος ἀνήρ, despre un *optimus princeps* cu harismă, care poate așadar (și acesta este unul din marele ei avantaje, care încearcă s-o protejeze de vina de a fi fost furnizată *ad hoc*), să se stabilească acolo unde doar practic, și nu teoretic, s-a stabilit acel *consensus omnium*, ce a dus la principat. În orice caz, la început stă conceptul despre chemarea nemijlocită și divină a împăratului – o chemare ce se leagă de inspirația factorilor alegători de a-l alege pe acesta și nu pe vreun alt împărat. Prin urmare, pe tron domnitorul este un ales al lui Dumnezeu, purtător al unei domnii, ce se poate referi și se referă în orice moment la Dumnezeu. Acest lucru îi conferă un caracter numinos, îl împinge în sfera sacralității, exprimat prin adjectivele *divus*, *sacer*, θεῖος etc., repetate de nenumărate ori. Caracterul de persoană aleasă solicită din partea împăratului, ca un contraserviciu, apropierea și asemănarea cu Dumnezeu, imitarea lui Dumnezeu (μίμησις θεοῦ) – o sarcină tradițională, care îi este în mod vizibil ușurată, deoarece el nu este doar cel ales, alegerea lui

de către Dumnezeu revelându-se ca un act irepetabil, ci în acelaşi timp este iubit în mod special de Dumnezeu (θεοφιλής), căruia îi sunt puse înainte talent şi înzestrări deosebite în toate direcţiile pe care ţi le poţi imagina. Aşa se face că asemănarea cu Dumnezeu este un lucru aproape cert şi nu doar o datorie, pentru ca apoi şi alegerea prin voinţa lui Dumnezeu de către entuziaşti să poată fi ridicată la πρόβλησις θεοῦ, la emanaţie din Dumnezeu, şi astfel pot să apară expresii, care îl numesc pe împărat, conştient şi cu emfază, Dumnezeu. În orice caz, prin aceasta împăratul devine prototipul tuturor virtuţilor. În primul rând el este o paradigmă, adică un Hristos ortodox; el dispune, ca ales, de o inspiraţie deosebită, o capacitate de a cunoaşte ieşită din comun, de a defini şi îndeplini voia Domnului, apoi şi de talentul special de a găsi şi de a face cunoscut ceea ce este corect în probleme de credinţă. În acest context se mai adâncesc astfel expresii verbale ca aceea de reprezentant al lui Hristos – formulare întâlnită de fapt adeseori în perifrazele liturghiei imperiale, aşa cum s-a cristalizat în literatură. Şi ideea unui rege preot este lansată mereu, fără ca astfel să se înţeleagă o funcţie sacramental-liturgică în cadrul Bisericii. Acestora li se adaugă şi totalitatea virtuţilor care îl creează pe domnitorul cel bun: conceptul învechit de imperator, grecescul pendant, care prin autocrator este oarecum tăinuit pentru cel neiniţiat; îi adaugă o vitejie extraordinară, care preia uneori şi trăsături mitice şi poate să provoace aclamaţia ἀεὶ νικητής (*semper victor*). Inspiraţiei sale în probleme divine îi corespunde religiozitatea sa. Calificarea sa personală se arată într-o mare stăpânire de sine, în dreptate şi înţelepciune, şi înainte de toate, în binefacerile către toată omenirea. Acest împărat întruchipează legea, pentru că o poartă în sine.

Întrucât întreaga domnie, peste tot ce există, stă în mâinile unui singur plăcut al lui Dumnezeu, al Pantocratorului şi Cosmocratorului pur şi simplu, orice domnie pe pământ este doar o delegaţie a lui Dumnezeu. În concordanţă cu monoteismul poate să existe doar o singură domnie, domnia unui singur împărat, care poate fi doar cel roman, conform sincronismului mai dinainte prorocit între apariţia lui Hristos pe pământ şi domnia lui Augustus şi *pax*

augusta, pregătind drumul misiunii creştine. Acestui imperiu universal îi corespunde un imperiu universal. Punctul de plecare este *Orbis romanus*, dar din punct de vedere internaţional, totul aparţine lui *Orbis terrarum*, adică οἰκουμένη. Ca într-un sistem solar, urzeala tuturor domniilor imaginabile orbitează în jurul *Helios*-ului imperial – univers al domniei centrat la Roma sau Noua Romă. Componenta romană este punctul istoric de referinţă, chiar dacă liniile arată înapoi spre dominaţia mondială a lui Alexandru cel Mare, prototipul reprezentării dominaţiei mondiale bizantine. Întrucât *oikoumene* reprezintă un ţel îndepărtat, împăratului i se atribuie o înaltă sarcină misionară atât în sens politic, cât şi în sens creştin; ambele sfere ale conceptului sunt unite şi nu mai pot fi despărţite în practică, pentru că împăratul, ca dar al lui Dumnezeu pentru omenire, deţine o poziţie harică şi în cadrul Bisericii.

Concept de împărat pare a fi omogen; un potenţial uriaş în sensul „legitimării" domnitorului şi ca potenţial suveran al domniei. Cercetat mai îndeaproape, el conţine totuşi elementele unei puteri de rezistenţă foarte diverse şi în mod periculos ambivalente. Un prim complex, care sare în ochi, este mai întâi de natură pur morală, imaginabil şi fără fundament metafizic: un catalog de virtuţi. Împăratul este drept, înţelegător, viteaz etc. Acolo unde se celebrează ideologia, aceste virtuţi sunt atribuite împăratului ca existând cu adevărat. Dar această atribuire este în mod intenţionat în acelaşi timp o cerinţă etică, ce aşteaptă împlinire în caz concret şi neceremonios şi, în timp ce aşteaptă, instigă la nerăbdare şi critică. Conceptul îşi are locul său cel mai potrivit aici şi tot aici este şi principala sa deficienţă în privinţa puterii de a conduce şi a siguranţei domniei.

Un alt complex de concepte este rodul unei teologii politice speciale: el ancorează puterea împăratului într-o anumită imagine metafizică universală, adică într-o corelaţie între dominaţia lui Dumnezeu şi dominaţia împăratului, în direcţia unei monarhii fără restricţii şi a unei dominaţii universale sub umbrela metafizicii. Bizantinii sunt destul de realişti să admită că dominaţia universală, chiar dacă nu este o utopie, este totuşi punctul de orientare cel mai

îndepărtat. Așteptările neîndeplinite nu i se reproșează niciunui împărat. Ele pot fi folosite mai mult ca o justificare a fiecărei expansiuni politice, chiar dacă se întâmplă rar, și nici nu este atât de specific bizantină. Mai realistă rămâne pur și simplu tendința spre monarhie. În general ea este, pentru bizantin, forma statală prin excelență, după cum era și în conștiința omului din Antichitatea târzie și Evul Mediu, chiar fără metapolitică. În definitiv, alăturarea ideii de monarhie celei de monoteism nu se bazează în sfera creștină pe ideea cuceririi prin predică creștină a multitudinii de zei, *dii gentium*, care în calitate de zei „naționali" reprezintă statele independente. Ea devine problematică în momentul în care învățătura despre monoteism este integrată și explicată prin învățătura treimică, învățătură care nu mai este subordinaționistă, ci se bazează pe *homousia*. Însă cu toate acestea este un fapt istoric că jocul cu concepția treimică, în sensul unui Imperiu Triadă, a amenințat să devină primejdios pentru monarh, cel puțin o dată în cursul istoriei, în măsura în care motivarea teologică era atunci ceva mai mult decât un slogan caraghios. Din acest capitol de teologie politică face parte, bineînțeles, în primul rând, conceptul despre alegerea individuală a domnitorului cu ajutorul lui Dumnezeu, prin bunăvoința deosebită a lui Dumnezeu și binecuvântarea Sa specială. Aici rezidă posibilitatea împăratului de a se delimita în mod deosebit de restul omenirii, înconjurându-se cu o mantie, cu un nor ce îl ține la distanță, ferindu-l de orice contact și care îi garantează neatingerea mai bine decât orice catalog de virtuți. Dar chiar din pricina acestei sublimări extravagante, împăratul ajunge în apropierea „anatemei", în ambivalența unui tabu, care implică *consecratio*, dar și *execratio*. Din punct de vedere teologic – în sensul teologiei bizantine – bunăvoința lui Dumnezeu nu trebuie să se fixeze mult timp asupra vreunei persoane, pentru că omul poate deveni nevrednic de ea. Despre urmările practice care rezultă de aici s-a vorbit deja mai sus.

Pe lângă cele două complexe din interiorul acestui concept, mai există și un al treilea, care poate sta sub *lemma* pretențiilor și concluziilor imperiale. De acesta ține pretenția de a întruchipa legea, într-adevăr, de a fi deasupra legii, și pretenția de a avea puterea

absolută de guvernare, care să nu fie limitată de nicio instituție, deci pur și simplu μοναρχικὸν κράτος, după cum a formulat-o împăratul Leon al VI-lea. Bineînțeles, originea acestei pretenții poate fi găsită în grația divină, iar oficianții conceptului fac în așa fel încât să poată aduce în fapt cele trei complexe menționate într-o ordine ierarhică. Dar aici nu este vorba despre asta, ci de o clasificare din punctul de vedere al potențialului de guvernare a imperiului, care se află în fiecare complex. Cel de-al treilea complex ar presupune un așa-numit spațiu politic gol, conceput până în cele mai mici amănunte; deplina negare, de exemplu, a unei conștiințe de sine a organelor care îndeplinesc misiunile stăpânirii imperiale, deplina letargie a supușilor. Cu alte cuvinte, chiar acest aspect al conceptului de împărat îl obligă pe domnitor, dacă vrea să-l „asimileze" într-o oarecare măsură, la un aranjament constant, în cel mai larg sens al cuvântului, cu societatea în care se vede inclus.

Structura de ansamblu a conceptului de împărat este, fără îndoială, de o finalitate grandioasă, dar și de o fascinantă visare; probabil o ultimă și impenetrabilă formă de siguranță a puterii imperiale ca atare, ancorată în firmamente îndepărtate. Problema începe cu împăratul solitar. Fiecare concept asupra domniei are nevoie de oameni, care îl formulează, prezintă, propagă și dirijează. El are nevoie de domnitori, care se bazează pe ideea pretențiilor ridicate, dar și pe o largă pătură care să fie impresionată de concept. Este datoria fundamentală a istoriei constituției bizantine să verifice datul acestor premise și să nu se mulțumească cu prezentarea conceptului, căci numai în acest mod conceptul poate să se dovedească relevant din punct de vedere istorico-constituțional. Concluzia filosofică a întregului proces de gândire, ce apare în concept, poate rămâne în afara discuției, pentru că respectiva ideologie nu a luat naștere pe baza concluziilor raționale, ci caută să certifice nostalgii și visuri politice. Se pot deosebi aproximativ trei forme de articulare a conceptului: cuvânt, performanță și imagine. Referitor la cuvânt este vorba în primul rând de anunțurile publice ale împăraților înșiși și ale cancelariei lor, deci, în special de așa-numitele discursuri ale împăraților ținute în fața Curții

la ocazii deosebite sau care se repetau anual. Este greu de stabilit în ce măsură erau implicați împărații înșiși în redactarea discursurilor festive[75] din arhivele lor. Ele constituiau un prilej plăcut pentru prezentarea unor elemente ideologice. Participarea putea fi apreciată în mod diferit, în funcție de fiecare personalitate. În orice caz, important este faptul că discursurile festive nu prea părăseau cancelaria fără știința și acceptul domnitorului. Lucrătorii educați ai cancelariei aveau răspunderea cea mai mare. Aici găsim cele mai însemnate nume ale istoriei literaturii și spiritualității, cum ar fi Tarasie, Fotie, Psellos, Teodor Metochitul, Dimitrie Kydones etc. Faptul că ei nu considerau scrierile lor ca lucrări ocazionale, plătite, la periferia intereselor lor literare și de altă natură, reiese din aceea că unii dintre ei au inclus în edițiile complete ale operelor lor literare și *prooimenele* documentelor imperiale redactate de ei. Desigur, se lasă impresia că în *prooimene*, în ceea ce privește preamărirea împăratului, văzut în ansamblu, aprecierea este mult mai firavă decât în discursurile împăratului. Aceasta ține de caracterul practic al conținutului documentului, care era mai important decât acel *prooimion*, cât și de limita tematică recomandată tocmai prin conținut. În orice caz, declarațiile de preamărire și proslăvire nu se găsesc aici și nici în discursurile oficiale și festive la adresa împăratului sau a membrilor celor mai importanți ai familiei domnitoare. Cine sunt vorbitorii? Iată aici doar o statistică scurtă și neelaborată. G. Moravscik citează circa 34 de autori ai unor astfel de discursuri imperiale în lucrarea sa „Byzantino-Turcica". Trei dintre aceștia sunt necunoscuți potrivit poziției și numelui – cel puțin mie – doi sunt împărați, respectiv principi imperiali, și despre alți doi lipsesc informațiile referitoare la poziția și starea socială. Din cei 27 rămași, 14 sunt mitropoliți și episcopi, doi mari diaconi la Hagia Sophia, un înalt judecător, un ofițer într-o poziție suspusă, șase funcționari înalți și demnitari imperiali și trei „profesori". Fundamentul statisticii este slab, totuși nu fără valoare reprezentativă. Însă apoi se arată că cei 27 de autori la vedere sunt membrii unui *establishment* ce aparține de Curte, trăiește prin intermediul Curții sau îi este foarte apropiat. În orice caz nu aflăm

aici nicio „persoană privată", pentru că și profesorii menționați aparțin în mod evident unor instituții statale sau bisericești. Pe scurt, oratorii imperiali celebrează faptele în jurul cărora se rotesc în plan social – lucru, bineînțeles, valabil și pentru înaltul cler al Bisericii care, potrivit conștiinței sale, este de partea imperiului sau împotrivă. În general este vorba de oameni legați de această idee, care au o nevoie sau un interes material ca ideea să fie respectată, pentru că au de câștigat recunoaștere și ranguri și speră și pe mai departe. Cine formulează un concept de domnie în cunoștință de cauză susține astfel nu numai domnia, dar și pe sine și poziția sa în societate, care se regăsește în domnia însăși. Conceptul de domnie îl justifică pe domnitor și totodată pe cei ce au formulat conceptul, și de aici pornește și ridicarea conștiinței celor din urmă menționați. Se înțelege că pe lângă formularea conceptului de domnie, „ce precede ancorarea", există și una cu un ritm rapid, adică cea care dorește o schimbare pe măsura idealului, nefiind mulțumită de relațiile existente. Totuși sunt cazuri de excepție. Siguranța suveranității sale și funcția sa legitimă decurg mai puțin din aceste discursuri după cum am menționat deja, din deducțiile teoretice, cât mai ales din *Genos*-ul orator al encomionului, din ridicarea până la cer a lucrurilor mărunte, din plasticitatea limbii, din apelul la tot ceea ce este perceput prin simțuri, fantezie, emoție, dar, mai presus de toate, dintr-o deosebit de voită disoluție a diferenței dintre imperiu și un anume împărat.

Alături de această celebrare prin cuvinte stau, fără a fi pe picior de egalitate cu puterea, liturghia împărătească, ceremonialul de la Curte, până la manifestările sale în relațiile cu străinătatea. În rafinamentul ei ultim putea să aibă loc ca urmare a unei înțelegeri între însuși domnitorul și publiciștii servili și șefii de protocol, deoarece șeful de protocol al unei guvernări își face griji mult mai mari decât oricare dintre miniștri când este vorba de apariția președintelui. Publicizarea conceptului prin ceremonial, în comparație cu documentele și discursurile imperiale, are avantajul de a ajunge în alte cercuri și de a vorbi într-o limbă pe înțelesul tuturor, de asemenea de a incita mai puțin la reflecție. În cazul discursurilor

imperiale exista bariera limbii attice, despre care s-a vorbit deja, iar cercul ascultătorilor rămânea în mod evident limitat la mulțimea care găsea loc în aula Curții. Se înțelege că discursurile erau și publicate, dar barierele de limbă rămâneau valabile, iar cercul cititorilor se limita la învățați sau studenți interesați de filologie și retorică, și care căutau în discurs altceva decât ceea ce era intenționat cu ocazia prezentării sale. În desfășurarea lui, ceremonialul angaja întreaga Curte. Totuși nu trebuie să se subestimeze impactul liniștitor asupra vieții de zi cu zi, asociat cu frivolitatea performanței. Dar marile campanii ale împăratului solicitau adesea întregul oraș și contribuția sa. Ele mijloceau acele *circenses* ale vieții zilnice, esențiale pentru omul mediteraneean. Ele angajau populația și creau o unitate festivă în care problemele fundamentale economice erau uitate. Acest tipar era dus din când în când în provincie. Acolo avea același efect, iar în măsura în care provincia era izolată, făcea cunoscută magnificența și munificența din capitală; dădea un punct fix, după care puteau să se orienteze cu dor și curiozitate, aidoma musulmanilor cu gândul la pelerinajul spre Kaaba. Dacă ar trebui să se vorbească despre primejdiile acestui protocol, atunci ele se găsesc în cedarea grandorii unei camarile, de o parte, și în aparițiile publice ale împăratului, pe de altă parte, ceea ce a suspendat hotarul dintre distanțarea și posibilitatea de abordare a împăratului în moduri seducătoare și putea provoca un dialog al cărui deznodământ era imprevizibil.

Dacă se încearcă o apreciere generală a puterii impresionante a ideologiei, atunci ne aflăm în fața unei „literaturi menite să ne liniștească" – cunoaștem lucrări denigratoare și pamflete, însă nimic nu se păstrează – pe care să se bazeze eventuale descoperiri punctuale. Doar în treacăt fie spus, în cercurile celor inițiați, prin zâmbete de superioritate, sunt luați în derâdere vorbitorii care exagerează mult prea mult. Mai importante sunt constatările, de exemplu, un vorbitor cu elocința imperială debordantă ca aceea a lui Mihail Psellos, în momentul în care apare ca istoric, se vede pus în fața unei dileme, deoarece își dă seama foarte limpede că aspectele cuvântărilor sale de laudă la adresa împăratului nu pot

fi definitorii pentru istorie. El vede în cuvântările imperiale un gen literar prin care nu poate fi prezentată realitatea politică.[76] Psellos nu este singurul orator care este și istoric în același timp. De exemplu, Nichita Choniatul. El, care cunoaște cel mai bine claviatura conceptului imperial și o exersează la nevoie, nu se jenează să aducă în opera sa istorică, adeseori în mod caustic, critici la adresa folosirii practice a anumitor elemente componente ale acestui concept în cazul împăratului Manuel I.[77] Diferența între liturghie și politică este bine cunoscută, iar verdictul asupra politicii intră în istorie. Cea mai de seamă semnificație a conceptului imperial pentru clasa domnitoare și notabilă a populației consta în recunoașterea emfatică și deschisă că aparține unui vârf al puterii al cărui suport necesar era conștiința de sine, cât și recunoașterea apartenenței la un imperiu unic propriu și la un stăpânitor unic în fața forțelor subversive din propria societate și față de domnitori și forțe străine. Însă senatorul, care poate să-l convingă pe împărat să-și schimbe politica, care dorește ca el să-i urmeze linia, în mod cert nu se gândește la harul divin al suveranului, ci lucrează la atenuarea prostiei sau indolenței partenerului său de discuție, a încăpățânării sau nepotrivirii pentru funcția de domnitor. Iar bizantinul care stă în fața judecății nu prea este convins că stă în fața dreptății divine, ci se lasă în seama literei legii, în seama înțelepciunii avocățești și a importanței persoanei sale, în mod cert nicidecum în seama conceptului imperial. Iar soldații cunosc aceasta pe de rost: ce este cu *semper victor* și cu victoria reală pentru care împăratul, rămas acasă, își organizează triumful, dar și faptul că ideea pentru care împăratul le sacrifică bucuros viețile le este pe deplin străină. Pentru cei sceptici nu există un testament mai bun decât simpatia lipsită de umor față de conceptul de împărat bizantin printre membrii clasei de sus – în măsura în care trebuie să fie în favoarea împăratului – decât sfaturile pe care Kekaumenos le dă fiilor săi privind comportamentul la Curte, față de autorități și împărați.

În ceea ce privește oamenii mai simpli, izvoarele nu sunt mai puțin rare. Ar trebui probabil să amintim de eroul romanului epic,

Digenis, nu pentru că aparține păturii aristocratice, ci mai mult pentru motivul cântărilor privind faptele sale care aparțineau poporului: întâlnirea sa cu împăratul are loc, după cum se spune *pari passu*, la o distanță adecvată, așa cum te porți cu un factor necunoscut de care ești totuși pe deplin conștient. A te ține departe de împărat este poate cea mai bună deviză; a-i ține pe funcționarii săi departe de el – o idee ici și colo – o cerință crasă. Iradierea puterii imperiale, semidivine însemna în viața de zi cu zi mai întâi presiunea taxelor și a corvezilor. Constrângerea era atribuită, ca de atâtea ori, în primul rând autorităților subordonate, așa încât într-o anumită măsură suveranitatea putea rămâne intactă. Dar prin aceasta împăratul ajunge în poziția regelui din basme; el reprezintă măreție, bogăție, strălucire, putere, material pentru expresii verbale, anecdote și îndemnuri frumoase, speranța naivilor în cazuri disperate, amenințare pentru răufăcător, prilej de sărbătoare și prilej de a jeli – depersonalizat, punct de referință îndepărtat, *fascinosum* și *tremendum* în același timp și, în ceea ce privește ideologia, pe deplin abstract, deoarece poporul acordă mult mai puțină importanță acestor concepte decât li se cuvine. Probabil vechiul concept, detașat de împăratul unic, se adevărește cel mai bine în ultimele zile ale imperiului, când toate ofertele de salvare sunt legate de condiții, care apar ca o vânzare a bizantinismului moștenit. Ideea de a dispărea în strălucirea unei vechi tradiții; tot ceea ce a însemnat prestigiu și putere să se sfârșească precum un ecou îndepărtat al strălucirii, pentru a salva onoarea – aceasta a fost poate ultima victorie, pe care o prezenta vechea ideologie.

Așadar acest concept este, în primul rând, o protecție a suveranității împăratului față de restul părerilor din alte domenii juridice și constituționale. El poate fi înțeles ca o parte componentă a constituției, atât timp cât nu dorește să îndepărteze vechile reprezentări juridice. De asemenea, în măsura în care este atașat de vechea reprezentare fundamentală de *optimus vir* harismatic, devine un element de manipulare, dar și de menținere statală a întregului imperiu.

III

ORTODOXIA POLITICĂ

Sfera conceptuală de „ortodoxie" nu prea este familiară lumii greceşti păgâne. Se pare că substantivul ὀρθοδοξία apare pentru prima dată în filosofia neoplatonică a epocii post-creştine şi nu este mai puţin probabil că fusese deja preluat din vocabularul creştin. Ὀρθόδοξος nu pare a fi nicidecum identificabil. Doar ὀρθοδοξέω este atestat în *Etica nicomahică* şi se întâlneşte mai târziu atât la Poseidoniu, cât şi la alţii. Prin aceasta se înţelege adevărata opinie pedagogică în filosofia disputelor, niciun fel de legătură cu viaţa şi modul de a trăi. Fortuna a descoperit „ortodoxia" abia în creştinism, dar şi aici, nu înainte de secolul al IV-lea. Începând cu Metodiu de Patara, Eusebiu de Cezareea şi Atanasie al Alexandriei se impune în mod cert folosirea acestuia.

Desigur aceasta nu înseamnă că noţiunea de adevăr lipsea pur şi simplu din creştinismul timpuriu. Trebuie doar să luăm în considerare că ortodoxia redă dreapta credinţă în mod nesatisfăcător, pentru că δόξα şi πίστις (credinţă) nu se suprapun. Credinţa trebuie să fie justificată şi depinde de dovezi, δόξα trebuie să fie pur şi simplu corectă. În mod evident, părinţii Bisericii au preluat termenul δόξα din vocabularul filosofilor şi prin acesta înţelegeau în primul rând învăţătura, adică doctrina, în timp ce noţiunea de

credință și evlavie nu poate fi separată de atitudine, încredere și dăruire. Ortodoxia implică înclinare spre abstract, spre principiu, spre definire. Dacă cercetezi documentele creștinismului timpuriu, ca de exemplu scrisoarea lui Barnabas, atunci cele trei „dogme ale Domnului" sunt definite ca speranță, dreptate și dragoste. Greșeala, πλάνη, este cedarea în fața ispitelor vieții lumești. Bineînțeles că aceste „dogme" pun în prim-plan divinitatea lui Hristos și opera de mântuire, la fel ca și credința în ele, dar încercarea de a prezenta aceste premise ca dogmă, învești mântată în haină filosofică, nu este ținta lor. Ceva asemănător este valabil și pentru așa-numita Didahie. Ea vorbește despre pseudoprofeți, dar nu înțelege prin aceasta persoane cu doctrine deviante, ci predicatori ai unei tradiții necreștine. Didahia nu conține nici măcar un simbol al botezului, care ar duce spre o mărturisire nenuanțată în Treime. Țelul este comuniunea în iubirea creștină, care se regăsește în liturghie și în așteptarea revenirii lui Hristos, și nu în structuri doctrinare bine modelate.

Bineînțeles că nu lipsesc începuturile care duc la un proces ferm de formare a dogmelor. Ele ajung însă să lucreze cu adevărat acolo unde noua Biserică trebuie să se impună în exterior, acolo unde mesajul trebuie să se confrunte cu sisteme filosofice adverse sau gnostice, în scopul apărării credincioșilor săi împotriva propagandei acestora și să își facă propria propagandă. Abia astfel a sosit și ceasul dogmei în cel mai strict sens al cuvântului, ceasul lui *sic* și nicicum altcumva. Prin ea a sosit și ceasul devierii de la dogmă în interiorul Bisericii, al ereziei. Faptul că acest proces își află punctul culminant în perioada în care creștinismul putea să se bazeze pe toleranța statului nu este o simplă coincidență, întrucât însăși amintita toleranță era pregătită prin simbioza Bisericii cu cultura antică, cu filosofii și philosophumenele sale.

Alături de această dezvoltare, conștiința de sine a Bisericii că este o comunitate de iubire și închinare nu a dispărut niciodată. Dar înclinația grecilor către controverse și nevoia de victorie în dispute cu o lume ale cărei concepții fundamentale erau atât de diferite și care au mai rămas și după edictele de toleranță a făcut

ca adevărata doctrină, și anume ortodoxia, să ocupe un loc de valoare pe care nu l-a cunoscut mai înainte. Ortodoxia a devenit treptat *conditio sine qua non* pentru comunitatea cultică.

Cum se transformă o ortodoxie dogmatică în una politică? Aici trebuie precizate mai multe lucruri legate de procesul de emancipare a creștinismului în statul roman. Cele mai puternice încercări de a-l ancora pe împărat mai mult decât înainte în metafizic se remarcă în criza de legitimare a Imperiului Roman din secolul al III-lea, cauzată de încălcarea formelor de până atunci prin transferarea imperiului și a puterii tribune, de origine republicană, către un principe „alături de constituție", mai mult, de absența Senatului de la numirea împăratului și uzurparea acestei alegeri de corpuri de armată individuale și acțiunile lor hazardate. Cultele solare de origine oriental-elenistică și influența lor asupra activităților religioase în Roma perioadei târzii și în armatele din provincie fac ca aceste idei să prindă rădăcini și în lumea apuseană, ceea ce ar fi fost greu de conceput în Roma lui Augustus, chiar dacă respectivele idei servesc prin ele însele mai întâi altor cauze decât celor ale imperiului.

În mod deliberat, mai accentuat și, înainte de toate, mai concret, acum are loc divinizarea domnitorului chiar în timpul vieții sale, prin plasarea lui într-o ierarhie inviolabilă și general recunoscută a zeităților, cărora li se aduce și trebuie să li se aducă jertfă. Această jertfă recunoaște caracterul divin al împăratului, fără a se solicita din partea celui care jertfește o mărturisire verbală, într-o formă teoretic nuanțată, sau fără a-l întreba despre convingerile sale interioare. Jertfa este în mod firesc o expresie a loialității față de împărat și împărăția pe care el o reprezintă, și – în mod general – devine o recunoaștere nu doar a monarhiei, dar și a unității imperiului și integrității sale. Ea garantează *salus publica*, deoarece garantează protecția necesară din partea zeilor. Legătura dintre cult și prosperitate este mai intensă ca niciodată. În spatele acestui proces se găsește, bineînțeles, voința împăratului, dar și o stare de religiozitate generală, care se află în legătură cu ceea ce s-a numit criza generală a secolului al treilea. Din partea împăratului însă,

în prima linie este nevoia politică, înțeleasă ca ideologie politică, ce trebuie să echilibreze deficitul de legitimitate.

Dar când este vorba de unitatea imperiului, atunci trebuie să fie înțeleasă și uniformitatea cultului. Cultul împăratului nu dorește să înlăture niciunul dintre cultele acreditate anterior la Roma sau să supraliciteze sub aspectul unei scări de valori înaintea zeilor. Dar el sintetizează într-o singură persoană – întrucât împreună cu geniul împăratului vine geniul lui *populus romanus* și al tuturor zeilor săi – imaginile zeilor ca atare, care nu mai sunt reprezentativi în acea perioadă. Toți zeii sunt gata să slujească această unitate. Creștinii sunt cei care nu vor să fie incluși în această unanimitate cultică și, prin aceasta, cei care în mediul lor s-au dezis de părinteștile *mores* și de geniul lui *populus romanus*. Orice venerează ei și pe oricine mărturisesc în cultul lor, pentru romanul adevărat aceștia sunt necredincioși, pentru că sunt fără zei. Chiar dacă – iar ei accentuează acest lucru neîncetat – mărturisesc în rugăciune atașamentul față de împărat și imperiu; prin însăși negarea cultului împăratului, împreună cu respingerea cultului zeităților recunoscute, arată că rugăciunea lor pentru împărat este doar un alibi, care să distragă atenția de la obișnuita lor atitudine negativă. Aici se află motivul cel mai de seamă pentru persecuțiile creștinilor, mai ales pentru cele pornite de Dioclețian. După cum se știe, acele persecuții au rodit puțin; nu le mai califică nici măcar efectul întârziat, pe care cineva l-ar fi așteptat, ca urmare a întăririi decisive a conștiinței păgâne, ca număr, dar și ca intensitate, ceea ce ar fi permis să se facă abstracție de izolarea creștinilor, așa cum de mult timp se făcea abstracție de iudei. Creștinii nu mai puteau fi socotiți o *quantité negligeable*, nu se putea trece cu vederea lacuna cultică. Iar necazul timpului provocat de năvălirile barbarilor a permis să se presupună multe, deoarece acum chiar și vechii zei erau nemulțumiți de această încălcare a cultului lor, fapt care nu a rămas fără urmări pentru *salus publica*. Trebuia găsită o cale de ieșire, iar la acea vreme ea putea să fie doar o legitimare *nolens volens* a cultului creștinilor și avea drept țintă, să zicem, cultul împăratului, așadar *salus publica*. Ceea ce a făcut împăratul Galerius în anul 311, fără

tragere de inimă, prin edictul său de toleranță. El a dispus[1] permiterea creștinismului („...*ut denuo sint Christiani*..."), în măsura în care se comportă adecvat. Iar motivarea: „În conformitate cu celelalte dispoziții pe care le-am promulgat spre binele și nevoile statului, ne-am manifestat la vremea potrivită voința de a așeza în ordine toate relațiile în conformitate cu vechile legi și constituția romană și de a ne îngriji ca și creștinii, care au părăsit religia strămoșilor lor, să revină la o judecată mai bună." Iată motivația pentru edictele sale de persecuție. „Dar ei au stăruit în nebunia lor și nu s-au închinat nici zeităților cerești, față de care erau vinovați, și nici nu venerează pe Dumnezeul creștinilor." Galerius își poate imagina doar un singur cult public și, întrucât bisericile creștine erau închise și confiscate, pentru el nu mai exista niciun fel de cult creștin. Așa că acum dorește să arate milă, iar creștinii să aibă din nou posibilitatea „să-L implore pe Dumnezeul lor pentru prosperitatea noastră, a poporului și a lor înșiși, pentru ca ființa statului să rămână nealterată în toate privințele și ca ei să poată trăi fără griji la ei acasă". O toleranță *à contre-coeur* și în condițiile impunerii restrângerii scopului cultului creștin.

La scurt timp după aceea, Constantin cel Mare și Liciniu se întâlnesc la Milano, iar consecința discuțiilor lor a însemnat o reînnoire a edictului lui Galerius, pe care însă îl depășește prin aceea că nu doar tolerează, ci acordă și egalitate tuturor religiilor fără excepție și din nou în scopuri politice. „*Quidquid est divinitatis in sede coelesti nobis atque omnibus placatum atque propitium possit existere*..." „...pentru ca Divinitatea, oricare ar fi, aflată pe tronul ceresc, să poată fi față de noi și de toți ceilalți milostivă și binevoitoare."[2] La început preferința pentru creștinism este doar menționată, însă Constantin a avut-o tot timpul în vedere. Unitatea cultului este în acest fel din nou restabilită sau cel puțin există această posibilitate. Dar nu este vorba de vreun cult al împăratului. Pluralitatea divinităților cultice nu contravine acestei unități, căci henoteismul iluminat al Antichității, pe cale de dispariție, putea să formeze o coaliție cu reprezentările monoteiste ale creștinilor, noțiunea de *Summa divinitas* – o noțiune dragă

lui Constantin – putea, dacă nu să mulţumească, cel puţin să liniştească ambele părţi. Un lucru bun, nici să nu dai atenţie îndeaproape, dar nici să nu laşi în afara jocului dogmatica, fără de care gândirea religioasă romană nu era în siguranţă.

Nu ar fi aici locul să punem întrebări în legătură cu aceste edicte şi altele asemănătoare în funcţie de crezul împăraţilor care le-au promulgat. Nu este vorba de aşa ceva, ci de un apel la mentalitatea religioasă, care putea fi atunci susţinută în mod evident ca numitor comun al *orbis romanus*. În acest fel a devenit creştinismul *religio licita* şi, după un timp, nu numai religie de stat, dar şi mărturisirea favorită pe care Constantin spera să clădească. Încă o dată accentuăm că nu era vorba de dogme sau convingeri religioase, ci de o unitate cultică, unde implicaţiile doctrinare sunt la îndemâna oricui. Lacuna cultică este din nou înlăturată, iar bunăvoinţa divină, câştigată; dovadă – refacerea unităţii imperiului şi victoria lui Constantin asupra barbarilor.

Succesul pare să se limiteze mai întâi la partea de apus. Dar la ceea ce lucra Constantin cu ardoare era integrarea Răsăritului creştin. Dar aici îl aştepta o dezamăgire. Faptul că nu s-a ajuns întotdeauna prea departe cu unitatea creştină a trebuit să-l afle cu prilejul disputei donatiste din Africa. Problema putea fi însă împinsă cu înţelepciune spre zona disciplinară. Oricum, deja acest conflict tulbura armonia cultului divin public într-o biserică creştină (τὴν τῶν δήμων θρησκείαν), şi anume ἀβούλῳ κουφότητι (în nechibzuinţă prost sfătuită).[3] Totuşi atunci când Constantin, care a început între timp să identifice propriul său Dumnezeu cu Dumnezeul creştinilor şi Îl implora mereu, a luat în considerare pentru sine şi nu doar în mod tactic, după cum îmi imaginam, ci pornind de la acea convingere care le este proprie tuturor domnitorilor care gândesc în mod absolutist, şi anume, că rezultatul conştiinţei sale stăpânitoare este o chemare de sus – iar când a transferat ponderea domniei sale în Răsărit, a venit în contact cu realităţi care i-au pus noi probleme şi, nu în cele din urmă, problema graniţei loialităţii creştinilor faţă de un conducător creştin.

Aici, în măsura în care apărea public, prin cuvânt şi în scris, creştinismul era pe drumul cel bun, ca apoi să se reverse în ortodoxia pură; nu mai era vorba de definiţia apartenenţei religioase ca în Africa, ci de afirmarea celor mai noi taine ale doctrinei creştine, de relaţia Tatălui cu Logos-Fiul în Dumnezeu. Cum trebuie interpretată dacă în scrieri se vorbeşte mereu de subordonarea acestui Fiu Tatălui? Trebuie şi poate fi interpretată această subordonare ontologic? Dezvoltarea fenomenului a dus insistent la nemulţumire cu privire la un subordinaţionism „iconomic" al istoriei mântuirii. Aceasta arată spre Arie, în legătură cu Logosul, şi în cele din urmă spre renumita formulă: „ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν", ceea ce însemna că de fapt Fiul este „înainte de timp", şi nu în sensul „creaturilor", deoarece El nu era „născut" din Tatăl, adică faptul că Lui îi revine atributul divinităţii nu de la natură, ci prin participare harică. Opozanţii stăruie însă asupra dumnezeirii „naturale" a Fiului, asupra naşterii Sale din Tatăl, motiv pentru care se găseşte formula, care fusese mai înainte respinsă de Biserică, de *homousie* (deofiinţime). Arie fusese scos în afara Bisericii alexandrine, refuzându-i-se comuniunea liturgică. Alte Biserici gândeau la fel ca el şi ruptura s-a produs curând în tot Răsăritul şi, prin excludere reciprocă, s-a rupt din nou comuniunea liturgică sau a fost puternic afectată. Constantin nu avea nici cea mai mică înţelegere pentru dispută, el o considera pur şi simplu „ieftină" (ἄγαν εὐτελής). S-au pus întrebări nepotrivite şi s-au dat răspunsuri nepotrivite, iar rezultatul a fost pur şi simplu o luptă de cuvinte. „Dar cine este în stare să înţeleagă şi să dea expresie unor lucruri atât de mari şi dificile?" Unor astfel de întrebări li s-ar putea acorda cel mult caracterul unei speculaţii filosofice, cu condiţia ca fiecare participant să reţină pentru sine doar concluzia. În niciun caz nu există un interes public aici, iar a ocupa poporul cu un astfel de lucru ar fi fost pur şi simplu derutant. „Aşadar este drept ca din cauza unor certuri continue şi zadarnice să stea frate contra frate? Acest lucru este vulgar şi nu le stă bine preoţilor." La ce se ajunge ar fi o concepţie şi obiectiv spiritual unanim (μία φυσῆς πρόθεσις). „Nu spun aceasta ca şi cum aş dori să vă forţez, ca în fiecare problemă simplă

să fiți de aceeași părere. Armonie și comuniune pot exista alături de mici diferențe." Misiunea împăratului, prin urmare a sa, ar fi de a aduce la numitor comun convingerile fundamentale religioase ale tuturor popoarelor și de a reda astfel trupului atât de vătămat al lumii putere și coeziune. Dacă între slujitorii lui Dumnezeu domnește o armonie deplină, atunci și problemele publice iau o întorsătură spre bine.[4] Deci, din nou bunăstare publică și unitatea imperiului în corelare cu μία ἕξις, cu o atitudine armonioasă și nu spre o univocitate dogmatică.

Apelul de pace al împăratului a rămas fără un ecou demn de menționat. Mulțumirea creștinismului răsăritean pentru emanciparea Bisericii prin Constantin nu mergea atât de departe, ca să se fi alăturat obiectivului său politico-religios. Dar împăratul se afla în fața conștiinței sale ca putere orânduitoare în privința tuturor problemelor vieții din imperiu aflat sub presiunea năvălirilor, iar violența nu l-a caracterizat mult timp, ceea ce însemna ca el să cedeze din motive politice. Dacă dorea să restabilească unitatea liturgică, acea μία ἕξις, a unui comportament religios care nu putea fi definit în detaliu – și aceasta trebuia s-o facă în interesul politicii sale și în interesul legitimării sale în fața unei Biserici pe cale de emancipare și, în sfârșit, în interesul edictului său de egalitate, care a lăsat și a trebuit să lase puterea unificatoare a cultului împăratului neluat în seamă – atunci a fost nevoit să muște din mărul amar al Ortodoxiei, iar Ortodoxia să fie misiunea sa politică. Aici se găsește ceasul nașterii Ortodoxiei politice: împărat și religie, politică și credință și mărturisirea credinței nu mai pot fi despărțite una de cealaltă. Constantin a mușcat din măr. A făcut-o supărat și fără bucurie. A făcut-o într-un mod care putea să încurce și mai rău acel *quid pro quo* în problemele de stat și Biserică, dar a făcut-o în același timp nu fără a găsi în propria conștiință și în pretenția lui de putere o nouă legitimare față de religie, și anume, pentru că Biserica însăși l-a împins spre pașii făcuți de el și i-a cerut cu insistență.

După cum stau lucrurile în creștinătatea răsăriteană de atunci, care nu cunoștea nicio instanță superioară din partea Bisericii,

disputa ar fi putut fi aplanată. Când ea a depășit granițele episcopatului, era întru totul natural ca împăratul însuși să-și asume cazul. Aceasta corespundea funcției sale imperiale – în atare situație nu știu dacă trebuie să luăm în considerare acel *pontifex maximus*, după cum s-a întâmplat adeseori. Iar Biserica nu a avut îndoieli cu privire la acest drept, care a dus apoi la convocarea unui sinod. Faptul că i s-ar fi atribuit acest drept doar lui Constantin, ca eliberator al creștinismului, căruia i se datorau mulțumirile, nu mi se pare întru totul prezumtiv. Mult timp înainte de emanciparea creștinătății, unele Biserici nu s-au dat înapoi în a solicita arbitrajul unor împărați păgâni. O recunoaștere *a priori* a unui drept imperial asupra unei decizii dogmatice în sinod nu era inclusă în respectiva concesie. Un mare parlament bisericesc pe domeniul imperiului, fără o încuviințare imperială, nu era de conceput. Conceptele juridice singure cu greu pot explica înflăcărarea inițială istorico-religioasă. În cazul lui Constantin – dovadă aici fiind consecințele – era ceva mai mult în joc. Oricum am judeca noi convertirea lui Constantin, oricum s-ar cântări relația dintre convingerea religioasă și calculul politic, ea nu poate totuși fi măsurată după aceiași parametrii care mai înainte contau în cazul convertirii la creștinism și stabileau regulile. Oamenii Bisericii de atunci nici nu o măsurau astfel. Convertirea nu trece prin treptele smerite ale catehizării, prin instruirea și îndemnul celor însărcinați de ierarhie. După părerea proprie a lui Constantin, ea este urmarea unei revelații nemijlocite și strict personale, îndreptată doar spre el și numai spre el, a acelei *Summa divinitatis*, despre care s-a făcut deja vorbire, o revelație nu doar către persoana privată, Constantin, ci către purtătorul celei mai mari puteri pe pământ, către reprezentantul lui Dumnezeu în această parte a lumii, o revelație în care *Summa divinitas* însăși se identifică cu Dumnezeul creștinilor. Deci Constantin nu a fost convertit de misionari, el și-a găsit drumul spre Biserică nu prin anticameră. Totuși te poți întreba, dacă el și-a găsit de fapt drumul spre Biserică sau dacă a vrut să-l găsească. Botezul pe patul de moarte este un corolar, care poate fi probabil explicat și prin alte motive. O întâmplare a lui Dumnezeu

îl dăruiește Bisericii, și nu ca persoană privată, ci ca urmaș al cezarilor. „Colimus ergo imperatorem ut hominem a deo secundum et, quicquid est a deo consecutum solo tamen deo minorem" a recunoscut deja Tertullian.[5] Biserica este binecuvântată de Dumnezeu prin Constantin. El nu s-a identificat niciodată cu Biserica, ci a stăruit în a susține că este o binecuvântare pentru Biserică. În felul acesta, nu este vorba pur și simplu de servilism, atunci când Biserica i se încredințează, când ea permite îndreptări din partea lui. Pe de altă parte, acest fapt le măgulește vanitatea a nu puțini episcopi, care au devenit acum, după cum se spune, de Curte, când împăratul și înaltul Cezar își demonstrează interesul său față de ei. Nu trebuie să uităm că ideea de împărăție a lui Dumnezeu nu a trecut pe lângă creștini fără a lăsa urme. Indiferent ce i-ar fi impresionat și pe lângă ce ar fi trecut efectiv din punct de vedere emoțional, nu era în niciun caz o divinizare a domnitorului înțeleasă prin prismă ontologică, ci doar o supraînălțare manifestă, impresionantă și celebrată în mod sărbătoresc a împăratului în sfere care erau plasate deasupra omului obișnuit, o relație specială a împăratului cu Dumnezeu, dincolo de toate categoriile juridice sau chiar canonice și într-o „metafizică" ce nu se poate lipsi de ghilimele. Zguduit de catastrofele secolului, dorul omului Antichității târzii după o conducere divină, de apariție a supraomenescului pe pământ a prins contur și ipostas. Este vorba de mentalitatea generală a unei epoci, independent de vreo mărturisire specific religioasă. Convertirea lui Constantin a reprezentat *parusia* acestui dor, acel *adventus,* împlinirea speranțelor îndelungate într-o anumită perioadă, care nu cunoaște lumea laicizată.

Față de ceea ce îl aștepta în Răsărit, Constantin nu era întru totul fără experiență competentă. La scurt timp după victoria de la Podul Milvic, a dorit să facă o donație Bisericii din Africa. Dar cine reprezenta însă Biserica din Africa? Doi episcopi supremi își disputau rangul și fiecare dorea banii. Se războiau și se depuneau din funcție reciproc. Una dintre partide a apelat la împărat, iar cealaltă a făcut la fel. Conform tuturor regulamentelor privind gestiunile financiare cinstite, sponsorul avea în mod firesc dreptul

de a dovedi calificarea primitorului. În consecință, acest apel al Bisericilor nu avea în primul rând – chiar dacă numai în primul rând – nimic de-a face cu o evadare din sfera canoanelor. Împăratul a primit apelurile. Însă, întrucât era în mod evident conștient de faptul că judecătorii săi erau puțin instruiți în privința materiei valabilității hirotoniirii episcopilor, a desemnat, mai exact spus, a delegat un mic colegiu episcopal, în frunte cu cel roman, să ia decizia. Cu toate acestea nu poate fi pus sub semnul întrebării faptul că s-a avut în vedere o hotărâre imperială. Episcopul Romei a transformat Curtea tribunalului într-un sinod bisericesc care l-a condamnat pe Donatus, opozantul lui Caecilian. Greșelile procedurale trebuie să fi fost atât de evidente, încât împăratul a îngăduit încă o dată judecarea sa de către judecători bisericești, de această dată la Arles, dar care au confirmat decizia romană. Când nici după aceea conflictul nu a putut fi rezolvat, împăratul a preluat luarea deciziei, a încercat prin diverse mijloace polițienești, pentru ca în cele din urmă să lase, mai mult sau mai puțin, partidele să-și rezolve singure problema.

În Răsărit, Constantin a procedat inițial la fel ca la începutul disputelor donatiste. Prin urmare, a convocat el însuși o întrunire a episcopilor (Niceea, 325), primul Sinod ecumenic din istoria Bisericii, așa cum era înțeles de Biserică, un for imperial decizional asupra unor probleme ale realității imediate și personale, așa cum le înțelegea împăratul, căruia i-a devenit limpede faptul că trebuia să se ocupe și de problemele Ortodoxiei. În înțelegerea Bisericii, un sinod ecumenic cu pretenția infailibilității în probleme religioase, dând astfel un caracter de irevocabilitate deciziilor sale, face parte dintr-un proces de dezvoltare de mai târziu, dar în înțelegerea unei majorități a episcopilor, dacă nu chiar a tuturor, exista convingerea că problemele credinței erau o preocupare a lor. Și totuși mai existau destule grupări în Biserica Răsăriteană care la scurt timp după conciliu au stăruit asupra unor schimbări în deciziile doctrinare, care nu știau nimic despre infailibilitatea conciliului. Iar atunci când Atanasie și adepții săi au aderat cu tărie și nestrămutat la aceste decizii și le considerau

irevocabile, acest lucru ţinea în primul rând de hotărârea lor şi nu de o teorie stabilită *a priori* de sinod. Oricum, pentru împărat aici au fost luate decizii asupra cărora putea hotărî spre a le impune şi pe care putea să le suspende din nou, deşi, dată fiind fermitatea alexandrină, el putea avea propriile sale dubii. Acest *quid pro quo* devine din ce în ce mai profund, iar istoria sinodului bizantin va trăi cu aceste probleme de-a lungul timpului. Faptul că decizia dogmatică a sinodului a apărut ca urmare a presiunii imperiale, că mulţi episcopi au semnat formula ὁμοούσιος (deofiinţimea) doar de teamă faţă de împărat, se poate dovedi.[6] Presiunea era în favoarea susţinătorilor formulei ὁμοούσιος, iar ei au preluat-o cu satisfacţie. Dar ar fi acceptat ei oare o astfel de iniţiativă, dacă împăratul ar fi decis împotriva părerii lor? Exista o unanimitate chiar în faptul că i s-a acordat împăratului dreptul de a convoca un sinod, că se conta pe ajutorul său, când era nevoie, pentru a pune în practică hotărârile.

În cadrul acestei schisme între spirite, în situaţia în care importante grupări de episcopi ar fi dorit cu plăcere să anuleze ceea ce s-a petrecut la Niceea, putea să apară ideea reafirmării din punct de vedere teologic a ideilor referitoare la puterea imperială, care se manifesta deja, aşa încât nimeni să nu se mai poată îndoi de dreptul împăratului de a putea reveni asupra deciziilor Sinodului de la Niceea. Anumite aspecte vorbesc despre faptul că exact astfel de idei au fost acelea care l-au îndemnat pe episcopul Eusebiu din Cezareea, care nu ar fi semnat deciziile de la Niceea cu conştiinţa împăcată şi nu era în niciun caz de partea lui Atanasie din Alexandria, să facă un astfel de plan cu privire la Constantin cu prilejul discursului despre natura treimică şi în *Vita Constantini*. În orice caz, el este creatorul unei ideologii imperiale specific creştine – respectiv, înţeleasă ca fiind creştină – care a lucrat foarte mult cu concepte imperiale moştenite, dar şi cu acea bine cunoscută conştiinţă de sine a lui Constantin, dar ambele fiind elaborate şi îmbogăţite cu accente interpretate teologic.

Împăratul nu este pentru Eusebiu[7] doar chipul (εἰκών) universului, el nu imită doar pe Hristos Logosul, ci este în acelaşi timp

chipul și imitarea relației în Dumnezeu dintre Tatăl și Logos – un concept care fără adopționismul autorilor săi cu greu poate fi înțeles. Aflându-se în această relație a „Treimii regale", împăratul cunoaște, prin natura sa, tainele dumnezeirii din cele mai fragede zile ale tinereții sale. El are capacitatea de a interpreta relația dintre Tată și Logos, pentru că el însuși o reprezintă. (În principiu – se înțelege că Eusebiu nu spune acest lucru – împăratul se interpretează doar pe sine însuși). El datorează aceste recunoașteri teofaniilor, de care avea parte mereu, după cum afirmă el însuși; pentru aceasta nu avea nevoie de niciun fel de învățătură omenească sau bisericească, el însuși este pur și simplu διδάσκαλος, învățător. În acest fel, el este, într-un sens larg, reprezentantul (ὕπαρχος) lui Dumnezeu pe pământ, într-un mod cu totul special decât orice altă persoană, a cărui putere își are originea la Dumnezeu. Și precum Hristos este marele Preot prin rânduiala lui Mechisedec, așa ocupă și împăratul o poziție preoțească în sens universal; el se jertfește trup și suflet și astfel jertfește și universul, pe care îl întruchipează, lui Dumnezeu-Tatăl, iar „Dumnezeu se bucură de această jertfă și-l admiră pe cel care se jertfește". El este un misionar al credinței în Dumnezeu în fața păgânilor, care îl venerează pe adevăratul Dumnezeu doar din respect; dar el este în același timp și κοινὸς ἐπίσκοπος, „episcop comun" în Biserică, instituție care convoacă sinoadele și nu conduce doar din punct de vedere juridic, ci arată episcopilor calea adevărată în probleme de credință, îi ajută la cunoașterea clară a lui Dumnezeu, fiind și împuternicit să cerceteze adevărul credinței. Deciziile sale cu privire la credință nu se bazează pe majoritatea celor din episcopat, ci sunt, cu tot respectul, *sui juris*, care de altfel vor fi comunicate și episcopilor.

Eusebiu ia ca punct de plecare unul istoric, pe care l-a fundamentat în mod detaliat chiar înainte de discursul treimic. Origen arăta deja către căderea monarhiei lui August ca fiind cea care a pus capăt diferențelor dintre ginți și a unit totul într-un imperiu al păcii, prin apariția lui Hristos, care pune capăt politeismului prin *Pax Christi*, văzând în aceasta un act al providenței lui Dumnezeu, care, dacă putem spune, justifică Imperiul Roman

din punct de vedere teologic şi îl face acceptabil pentru creştini.[8] Eusebiu formulează acest lucru astfel: „Dar apoi când a apărut Domnul şi Mântuitorul şi când, în acelaşi timp cu sosirea Sa, Augustus a devenit primul roman, domn al tuturor naţiunilor, atunci s-a dizolvat domnia pluralistă şi pacea a cuprins întreaga lume."[9] Prorocirile profeţilor despre starea paradiziacă pe pământ îşi găsesc împlinirea în Imperiul Roman, monarhia împăratului roman corespunde monarhiei lui Dumnezeu asupra tuturor zeităţilor, iar prima dintre monarhii este instrumentul celei de-a doua; Imperiul Roman este o componentă importantă a istoriei Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ, astfel fiind perceput şi împăratul roman în teologie.

Nu trebuie să insistăm mai mult asupra continuităţii relaţiei care s-a stabilit între monarhia divină şi cea pământească. În schimb trebuie menţionată problematica apărută în acest context prin definirea unei Treimi în trei Persoane deofiinţă şi depăşirea adopţianismului, pe a cărui bază construieşte şi Eusebiu. De aici se poate, ca prin isteţimea gândirii, să se tragă concluzia că „din punct de vedere teologic Eusebiu nu mai putea fi oprit, iar Constantin şi urmaşii săi nu mai puteau fi priviţi ca realizatorii a ceea ce fusese, în mod principial, creat de August" (E. Peterson). Cred că este cazul să se vadă că Eusebiu, aşa cum admite însuşi Peterson, acţionează în expunerea ideologiei sale imperiale nu ca teolog, ci ca publicist politic. De la bun început, prin ideologia sa, Eusebiu nu putea fi interpretat din punct de vedere teologic, căci nu a făcut teologie, ci s-a folosit de teologie – *optima fide*, dacă cineva doreşte s-o afle. Un concept politic trebuia înfrumuseţat cu teologie şi nu ducea la nimic, dacă voiai să priveşti mai adânc. Se ştia despre ce era vorba, iar numinositatea generală, care se atribuia dintotdeauna împăraţilor, era suficientă pentru ca să nu apară deloc eroarea teologică – o numinositate care opera şi cu noţiunea vagă de dumnezeire, deoarece conţinea mult mai multe dedesubturi decât şi-ar fi putut închipui un filosof al transcendenţei. Pe lângă aceasta, pentru cel ce doreşte să înţeleagă mai bine din punct de vedere teologic rămâne posibilitatea ca, în loc

de a opera cu trei Persoane divine, să opereze cu acea Divinitate unică, acea energie din lume, care a fost izvorul unicei ființe divine.

Faptul că un împărat ca Iustinian I ar fi împins atât de departe conștiința de sine ca εἰκών al Logosului, încât să argumenteze prin doctrina celor două naturi aceea a personalității imperiale, nu mă poate convinge din lipsă de izvoare. Iar dacă ne referim la evenimentele din anii 669–670, când trupele themei Anatolica i-au proclamat pe cei doi frați ai lui Constantin al IV-lea co-împărați prin cuvintele: „Credem în Treime, încoronăm trei"[10], pentru ca prin aceasta să prefigureze o teologie politico-trinitară a imperiului, această încercare nu mi se pare reușită și este de mică importanță. Ea rămâne fără preambul și fără ecou și ascunde oarecum o simplă revoltă militară. Nu trebuie să faci prea multă teologie într-un cazino ofițeresc. Fundamental mai importante sunt într-adevăr încercările din partea Bisericii de a interpreta altfel harul nemijlocit primit de împărat de la Dumnezeu fără mijlocirea Bisericii, în folosul rolului de mijlocitor al Bisericii, ca, de exemplu, atunci când un patriarh bizantin, în anul 1393, într-un document către străinătate, confirmă limitarea drepturilor împăratului în cadrul Bisericii la un privilegiu din partea Bisericii, trimițând înainte de toate la primul sinod ecumenic.[11] Dacă așa stau lucrurile, în perioada 1380–1382 însuși împăratul confirmă îngrădirea drepturilor sale printr-o hotărâre sinodală cu caracter de drept canonic, în ceea ce privește problemele disciplinare ale Bisericii.[12] Dar din toate acestea rămâne ceea ce este cel mai important în documentul din 1393: nu există nicio Biserică Ortodoxă fără un împărat ortodox.

Chiar și convingerea intimă că împăratul, ca reprezentant al lui Dumnezeu, poate fi doar un împărat ortodox nu este suficientă pentru a-l face dependent de definiția bisericească a Ortodoxiei. Nu există niciun caz în Biserica Bizantină și, de fapt, nici în istoria bizantină ca împăratul să fie obligat să abdice doar pentru că nu este ortodox. Nici cazul cel mai frecvent menționat al împăratului Filip Bardanes, care a încercat o reînviere a monotelismului, condamnat de Biserică și împărat, nu spune nimic. După cum indică

izvoarele, Filip nu a sfârşit din cauza unei revolte împotriva heterodoxiei sale, ci prin uciderea în taină de către nişte rivali ai săi. Informaţia, care provine de la un patriarh, nu vorbeşte nimic despre ortodoxie sau heterodoxie.[13]

Să revenim la Eusebiu: el formulează ideologia sa imperială într-un mod extrem de personal, în sensul lui Constantin cel Mare. Desigur el o prezintă fără îndoială având în vedere un imperiu creştin şi se gândeşte deja la fiii lui Constantin. Este vorba de scrierile sale, după cum s-a menţionat, privind modul în care Constantin s-a văzut pe sine, care nu a cunoscut nimic despre atributul său de εἰκών înlăuntrul unei Treimi adopţianiste şi a cărui percepţie despre κοινὸς ἐπίσκοπος nu mergea atât de departe precum cea al lui Eusebiu, în niciun caz în înţelesul unei dogme bisericeşti. El avea nevoie de rugăciune şi pocăinţă. Iar lui Constantin nu-i mai rămânea timp să se orienteze după conceptele lui Eusebiu. Mă îndoiesc pe drept că rechemarea arienilor şi semiarienilor exilaţi trebuie pusă pe seama unei schimbări în atitudinea dogmatică. Constantin a intrat în arena ortodoxiei fără voie, poate i-a plăcut acolo o perioadă de timp, dar nu multă vreme.

Cum s-a împăcat Bizanţul cu formulările şi conceptele eusebiene? Putem încerca să cuprindem într-o formulă flexibilă: ori de câte ori un punct de vedere dogmatic al unei grupări se suprapunea cu cel al împăratului, atunci aceste idei, chiar dacă nu erau aplicate în totalitate, existau totuşi şi erau valabile. Dacă nu exista această concordanţă, atunci se amintea de autonomia bisericească. Împăraţii înşişi, aproape fără excepţie, au aranjat ca propriile lor idei dogmatice să fie aprobate cel puţin ulterior printr-un sinod bisericesc sau prin semnăturile episcopatului. În caz de concordanţă se ţinea însă parte formulărilor extreme ale lui Eusebiu, mai ales în perioadele de pace religioasă. Şi aceasta nu doar la Răsărit. Părinţii Sinodului de la Calcedon (451) l-au aclamat pe împărat: „Τῷ ἱερεῖ, τῷ βασιλεῖ, σὺ ὤρθωσας, διδάσκαλε πίστεως". „Preotului, împăratului, ne-ai dus la Cel adevărat, învăţătorule al credinţei". Şi în acelaşi timp, arogantul papă Leon I, către împăratul Marcian: „... *inter Christi praedicatores digno honore*

numerandus... Officii mei est, et patefacere quod intelligis et praedicare quod credis". „Misiunea mea este să fac cunoscute ideile tale, şi să transmit prin predică ceea ce crezi".[14] Ştiu pe deplin că sunteţi îndrumat de Duhul Sfânt, care sălăşluieşte în voi. Sau... „*inspirata tibi divinitus fides...*" credinţa ce ţi-a fost inspirată de Dumnezeu[15] etc. Sigur că din punct de vedere politic, papa trebuie să acţioneze cu tact faţă de împărat. Ceea ce poate fi spus în avantajul lor trebuie să aibă aceeaşi valabilitate şi asupra formulărilor episcopilor răsăriteni, dacă este vorba de echitate.

Se poate presupune că atâta timp cât în confuzia din Biserică nu se uita de politica imperiului, împăraţilor le era suficient să vadă refăcută unitatea dogmatică într-un mod oarecare, adică acea legătură în care credeau că găsesc una dintre cele mai importante garanţii pentru unitatea imperiului, dacă s-a ajuns totuşi la μία ἕξις constantiniană, la atitudinea unitară a credinţei. Caracteristic este faptul că împăratul Constantin cel Mare accentuează din nou, în scrisoarea redactată după încheierea Sinodului de la Niceea, unitatea ce fusese realizată în problema liturgică a Paştelui, ca eveniment dogmatic. Dar dacă unul sau altul dintre personalităţile Bisericii se ridică cu tărie împotriva noilor formulări şi nu înţelege, ca Eusebiu din Cezareea, să se rezume la o tăcere înţelegătoare şi retragere tactică, atunci are grijă să fie numit în alt loc. Locurile de exil ale unor protagonişti ai politicii bisericeşti nu se găsesc în zone pustii. Ele sunt fie în oraşe imperiale, fie în localităţi nu prea îndepărtate de marile oraşe. Dar în felul acesta problema nu este soluţionată. Cu fiecare generaţie izbucnea un nou scandal, iar unitatea precară ce fusese căutată în sinod se sfărâma din nou. Constantin cel Mare se lăsa convins să intervină ici şi colo, însă spre sfârşitul vieţii sale se pare că a ajuns să recunoască faptul că dobânzile pe care trebuia să le plătească în calitate de politician, pentru creditul pe care i l-a acordat Biserica, erau destul de mari. El dă înapoi. De interes deosebit în această privinţă este scrisoarea sa către catolicii din Constantina (nordul Africii), cărora le-a fost luată biserica de către donatişti. Catolicii s-au adresat în mod deschis autorităţilor imperiale, dar nici acestea nu au reuşit

retrocedarea – ceea de demonstrează că nu au pus în joc toate mijloacele. Catolicii sunt aceia care îl înștiințează pe împărat. Împăratul prezintă evenimentele într-un mod în care atribuie eșecul răbdării și toleranței creștinilor: „Ex hoc quippe maius dei summi existat iustiusque iudicium, quod eos aequo animo tolerat et patientia condemnat omnia, quae ab ipis processerunt, sustinendo, deus siquidem se omnium vindicem promisit. Et ideo, cum vindicta deo permittitur, acrius de inimicis supplicium sumitur, quod vos nunc famulos et sacerdotes dei libenter fecisse cognovi et satis gratulatus sum, quod... nullam vindictam poscitis... Hoc est vere ac penitus deum nosse, hoc est praeceptis insistere, hoc est feliciter redere..."[16] În numele dreptății lui Dumnezeu se poate stabili într-o măsură mai mare și mai dreaptă dacă îi suportați (pe donatiști) și faptele lor. Dumnezeu a făgăduit răzbunare. Dacă răzbunarea este lăsată lui Dumnezeu, atunci pedeapsa dușmanilor va fi cu atât mai vizibilă, dacă nu veți cere răzbunare. Aceasta înseamnă adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, acesta este devotamentul față de porunca Sa, aceasta este credința care făgăduiește fericirea. În plus, Constantin bagă mâna în buzunar și pune la dispoziție banii pentru construcția unei noi biserici.

Fiul lui Constantin, Constantin al II-lea, nu vrea să știe absolut nimic legat de această răbdare și toleranță; nu a învățat nimic de la tatăl său. Urmarea a fost un haos de zeci de ani, în perioada în care cu greu se putea vorbi de o linie politică și dogmatică clară. Iar apoi pe tron urcă Iulian. Nu este verosimil ca el, care fusese crescut în creștinism, să fi indus dezordinea, mai ales din pricina neînțelegerilor nefericite din Biserică. Totuși, pentru propaganda sa anticreștină el le-a folosit din abundență. În memoria lumii bizantine de după el dăinuie, mai presus de toate, ca împăratul care a dorit să îi țină departe pe creștini de bunurile educației antice. Se pare totuși că propaganda sa anticreștină, oricât de departe ar merge cu referire la așa-numitul edict al educației, nu a rămas fără succes și a continuat să fie activă chiar după moartea sa. Și probabil trebuie să atribuim acestei acțiuni faptul că, imediat după aceea, împăratul Valentin încearcă să se întoarcă la conceptul inițial al lui Constantin,

adică, la deplina paritate religioasă. „*Unicuique quod animo imbibisset colendi libera facultas tributa est*".[17] Dar era totuşi prea târziu: edictul trebuia retras, şi anume sub presiunea Bisericii. Ei, care înainte de Constantin au pledat pentru toleranţă, voiau acum puterea, de cele mai multe ori fără a fi conştienţi deloc de ea. Probabil Grigorie de Nazianz este unul dintre ultimii care erau stăpâniţi de vechiul concept de toleranţă. Biserica dorea nu numai ca acum credinţa ortodoxă să fie definită obligatoriu ca atare sub oblăduirea imperială, dar mai dorea şi pedepsirea opozanţilor, excluderea lor din societate. Împăratul Teodosie I a trebuit să aibă în vedere această dorinţă, probabil nu fără ezitare. El a dus într-o anumită măsură la capăt acest proces. În 380 a decretat Ortodoxia de la Niceea pentru întregul imperiu.[18] Cine nu se converteşte la această Ortodoxie este *demens et vaesanus*, rătăcit şi nebun, din punct de vedere juridic cade sub jurisdicţia infamiei, nu are niciun drept asupra vreunui lăcaş de cult, şi dacă se opune, poate fi alungat din oraş. Scrierile sale trebuie să fie arse şi oricine are dreptul să-l denunţe. Ortodoxia este obligatorie pentru întregul imperiu. „Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religionis versari". Împăratul îşi rezervă şi alte pedepse pentru transgresori. În plus, edictul din 381[19] conţine recunoaşterea oficială a credinţei, care este acum parte a statului imperial. Prin aceste decrete, sistemul politic al Ortodoxiei ajunge acum la un deznodământ temporar. Nu mai este sistemul lui Constantin. Biserica bizantină a perioadei care urmează este mai degrabă „teodosiană" decât „constantiniană".

Astfel se dezvăluie deosebit de limpede şi caracterul ambivalent al sistemului. Biserica, cu Ortodoxia sa, îl constrânge pe împărat în sistemul ei, pentru că imperiul nu mai dispune de niciun sistem de concepte, de nicio idee sau ideologie. Conceptul Romei, care ar fi capabil să dea glas unităţii imperiului şi să acţioneze ca un factor integrator, a slăbit mai de demult şi se loveşte acum de opoziţia elinilor educaţi. Oriunde doreşte acum împăratul să aducă un sâmbure de toleranţă şi, pe deasupra, mai şi vorbeşte despre aceasta, Biserica îi aminteşte în mod ferm de datoria sa ca

domnitor creştin şi ameninţă cu judecata lui Dumnezeu. În mod teoretic, acest lucru îl obligă pe împărat să însoţească fiecare nouă hotărâre bisericească cu aparatul său de implementare poliţienesc. Totuşi imperiul nu este niciodată în întregime ortodox. În această situaţie, Biserica face uz de anatemă şi exil, dar statul are nevoie şi de cetăţenii non-ortodocşi ai imperiului. De-a lungul a sute de ani, niciun împărat nu şi-a permis să-i hărţuiască prea mult pe armenii din imperiu; nu te poţi lipsi de potenţialul lor militar. Iar membrii arabi ai imperiului, din pustia siriacă, puteau fi monofiziţi – fără ei nu ar fi existat timp îndelungat o protecţie eficientă la graniţa persană. Împăratul avea nevoie de eretici nu numai ca soldaţi, dar şi în calitate de colonişti, plătitori de taxe, producători. Faptul că apare mereu întrebarea „unde este atunci Ortodoxia?" nu uşurează deloc situaţia. Aversiunea unor împăraţi faţă de presiunea sistemului privind principiile unei politici echilibrate străbate întreaga istorie bizantină. L-am menţionat deja pe Constantin, de asemenea şi pe Valentinian. Trebuie să ne referim aici şi la împăratul Tiberiu, care a pus capăt modului absurd în care înaintaşul său Iustin al II-lea mergea pe urmele politicii religioase a lui Iustinian I, dar şi la Heraclie, în ultimii săi ani de viaţă, şi ocazional la împăratul Alexie I. În ceea ce-l priveşte pe împăratul Mihail al VIII-lea, această aversiune se exprimă într-un mod vehement până când în cele din urmă Ioan al V-lea desprinde şi particularizează crezul său religios de cel al Bisericii Ortodoxe a imperiului, pentru a nu pierde pe deplin libertatea de mişcare politică – ultima dovadă în acest sens, dacă mai este nevoie de aceasta, noţiuni ca „cezaropapismul" sunt cu totul ocolite în acest context. În Bizanţ existau în mod exclusiv multe şanse pentru politica împăratului, deoarece împăratul se distanţează, cel puţin până la un anumit nivel, de linia prezentă în politica oamenilor Bisericii, fără a abandona principiul, pentru că potenţialul ortodoxiei reprezintă unul dintre puţinele puncte suplimentare de control al legitimităţii sale. El îşi poate permite să se ridice împotriva disputelor de moment şi a efectelor lor poliţieneşti, pentru că în pofida cerinţei inevitabile ca împăratul să fie ortodox, nicio deficienţă în ortodoxie nu a dus

vreodată la destituirea vreunui împărat. În general este uimitor cât de des – împotriva părerii generale – împăraţii bizantini luau problema în mână pentru a decide singuri sau în mod autocrat asupra unei dispute dogmatice sau chiar stârneau o dispută. Teodosie I poate fi inclus ca un contraexemplu doar în mod condiţionat, pentru că în principiu edictele sale religioase din 380 şi 381 impun ca normă crezul niceean hotărât de Biserică. Împăratul Manuel I a încercat să fie dogmatician neconvenţional. Dar aceste încercări erau atât de diletante, încât s-a creat impresia că nimeni nu l-a luat prea în serios. Un adevărat contraexemplu este în fapt doar Iustinian, în aceeaşi măsură şi cea mai bună dovadă pentru un împărat bizantin, care, în pofida oricărei cutezanţe, s-a implicat cu totul în sistem. El nu a înţeles nicidecum să se distanţeze politic, dorind să decidă singur ceea ce este drept din punct de vedere dogmatic, şi s-a văzut nevoit de trei, patru ori obligat să-şi schimbe părerea. Prin aceasta, el pune în joc libertatea comportamentului politic, deoarece voia să facă dreptate ba unui partid, ba unei provincii. Astfel că cele mai importante provincii ale imperiului se înstrăinează de împărat şi renunţă la loialitate. Pe de altă parte este Biserica, în orice caz acest lucru se întâmplă în ultimele secole ale imperiului, gata să refuze a-l urma pe împărat şi să se opună atunci când el se îndepărtează mult prea clar de tezele ortodoxiei, în scopul asigurării, din punctul de vedere al politicii externe, menţinerea imperiului, după cum s-a întâmplat adeseori, cel puţin în problema reunificării cu Roma.

Faptul că Ortodoxia, cel puţin în primele secole al afirmării sale politice, a fost mereu contestată şi trebuia iarăşi şi iarăşi să caute noi formule pentru a-şi afirma conştiinţa de sine are cele mai diverse cauze. Legătura sa cu o terminologie filosofică, cu ajutorul căreia încearcă în cele din urmă să definească ceea ce nu poate fi definit, poate fi menţionată acum aici. Mai intervin apoi cauze psihologice, într-o oarecare măsură dependenţa fatală de logomahie, iar amestecarea poziţiilor dogmatice cu ambiţia politico-religioasă a făcut restul. Mai multe despre calea acestei teologii vor fi expuse într-un alt loc. Aici ne interesează doar ceea ce

are legătură cu aspectul politico-social al problemei. Cu cât a devenit mai evident păienjenișul aprehensiv al acestei Ortodoxii, cu atât pericolul devenea mai mare. Acest lucru duce treptat la sacrificarea confruntării libere și creatoare cu izvoarele doctrinei, ale Bibliei și ale tradiției creștine primare. De acum înainte, Biblia, în linii mari, nu prea este izvorul inspirației religioase, ci un depozit de referințe, care într-un fel sau altul sunt interpretabile. Iar materialul teologiei preniceene, care nu mai era la „înălțimea" conceptelor din secolul al V-lea sau al VI-lea, cade în uitare. Faptul este demonstrat de manuscrisele moștenite. Astfel dispare pluralismul începuturilor gândirii teologice. O formulă odată prelucrată ridică pretenția de exclusivitate, pretenție care trebuie să ducă în mod obligatoriu la purificarea formulei înseși. Ceea ce după lupte acerbe și nedorite este în cele din urmă dobândit trebuie să rămână protejat pentru totdeauna și păzit cu excomunicarea. Nu este acceptabil să se lase conținutul în seama interpretării libere. De acum înainte teologul nu prea mai are misiunea de a interpreta ca nou ceea ce fusese deja câștigat, ci mult mai mult, de a o repeta și de a o vârî în cap altora. Repertoarele dogmatice devin „armurării" (ὁπλοθῆκαι sau πανοπλίαι). Astfel, preocuparea cu formulări primejdioase devine ea însăși periculoasă. Formulările pot fi folosite cu greu din punct de vedere religios, deoarece devin tot mai abstracte. Iar acolo unde au de a face cu credința poporului, dobândesc un accent care poate fi periculos chiar și pentru pozițiile inițiale ortodoxe. Este util să se evidențieze faptul că politicianul bisericesc obiectiv, care a fost patriarhul Tarasie, a respins cu tărie acest accent din definițiile Sinodului de la Niceea din 787, care era în favoarea icoanelor. În plus, acest accent i-a determinat pe reprezentanții săi să subordoneze simplei contemplări a icoanei și cea a unei *„gnosis* pure" care decurge din ea, teologia Cuvântului, ba chiar însăși revelația scrisă, chiar dacă cu unele ezitări. Un mic cerc de hirotoniți făcea singur aprecieri asupra conținutului Ortodoxiei și hotăra astfel supervizarea loialității credincioșilor. Restul participa la viața rituală a Bisericii. Astfel credincioșii evlavioși erau trași înapoi.

Unii în lumea tainică a misticii ale cărei dogme se dezvoltă pe lângă dogmă, deoarece aceasta cu greu mai poate să activeze rezervele evlaviei, cei „educaţi", în câmpul literaturii clasice, iar sufletele simple – şi toate celelalte pături – în formele ritualice.

Aici este dat elementul fundamental, deosebit de important pentru întreaga cultură a Imperiului Bizantin, care, în cadrul acestei ortodoxii politice, îşi pune amprenta mai puternic decât dogma sau puterea imperială, atât de puternic încât în forma sa ritualizată Ortodoxia politică poate supravieţui căderii Imperiului Bizantin secole de-a rândul, şi astăzi este încă vie. Fără îndoială, entuziaştii formalismului dogmatizant şi ai Ortodoxiei de neclintit nu pierd din vedere nici această viaţă rituală. Împietrirea dogmatică este urmată de cea rituală. Ea are nevoie să fie puţin forţată şi prin urmare nu ar mai fi percepută ca atare. Întrucât aparţine unor *patterns of behaviour* arhaice ale unei societăţi limitate, trăind în izolare – iar Bizanţul se ridică dintr-un mediu ce nu poate fi definit altfel decât barbar – îşi fixează totodată comportamentul de zi cu zi şi îşi subordonează cursul vieţii unor structuri ritualice stabile, de nezdruncinat. Astfel, şi în viaţa rituală se pune problema Ortodoxiei, şi aici se imobilizează şi se tabuizează, reflectându-se asupra aspectelor cu relevanţă dogmatică. Întrebarea privind „adevărul" se referă aproximativ la icoane şi autenticitatea lor, la întreaga iconografie, adică la arta creştină şi normele ei. Ea se poate orienta după tunsoarea preoţilor, după desfăşurarea unor gesturi liturgice, probabil neimportante, după datele postului şi ale sărbătorilor. Ortodoxia nu vrea să se preocupe nici măcar cu imensitatea de odinioară a variilor forme liturgice şi formulări din cuprinsul imperiului. Liturghia din capitală nu le înghite pur şi simplu pe celelalte, nu pentru că puterea de absorbţie a capitalei este superputernică, ci pentru că administraţia bisericească a capitalei porneşte conştient de la ideea că viaţa rituală proprie celorlalte biserici din imperiu trebuie să fie discreditată, ca fiind mai puţin potrivită, dacă nu chiar punând în primejdie Ortodoxia. Totul trebuie să conţină un adevăr controlabil, iar controlul este cu atât mai uşor, cu cât este preconizat ca fiecare formă să fie mai

unitară și mai clară. Nu mai există zone ale indiferenței, există doar Ortodoxie *en bloc.*

Bineînțeles că a existat nonconformism.[20] El trebuie căutat peste tot, acolo unde ereziologii bizantini presupun erezii, și arareori erezia dogmatică apare fără a fi însoțită de erezia liturgică. Dar ea mai trebuie căutată și în diversele forme ale monahismului, unde anahoreza duce la deplina negare a tuturor formelor sociale și religioase; dar și în acele cercuri de indivizi care se intitulează „nebunii după Hristos" – chiar dacă nu în toate cazurile. Este vorba de o mișcare ascetică, în cadrul căreia, sub acoperirea unei nebunii simulate, se caută ocazional, în mod conștient, nu doar acel dispreț și reproș care îl aduce pe nebun în opoziție cu societatea, dar se află și pașaportul care nu numai că îngăduie, și aceasta în mod conștient, de a lua în derâdere riturile și formele așezămintelor ortodoxe, dar și de a le relativiza neobișnuit de intens.

Însă văzut în ansamblu, sistemul Ortodoxiei rituale funcționează foarte bine și aceasta din motive serioase. Cine îl lăsa pe teolog în seama izvoarelor sale se putea simți în acest sistem ca acasă. Problema adevărului, conform Ortodoxiei ritualice în cel mai strict sens al cuvântului, se lovea adesea de terenuri moi, mișcătoare, care cedau pur și simplu. Simbioza dintre această lume, cu amprentă creștină fermă la suprafață și credințele atemporale, comportamentul și varietățile vieții mediteraneene au dat treptat roade și nu într-un mod neplăcut. Nu puține elemente religioase păgâne, care, fără suprapunerea ritului bisericesc, ar fi fost supuse persecuției, au găsit aici soluția confortabilă, din nou pe motiv că brațul Bisericii oficiale nu pătrundea prea adânc în popor. Astfel a apărut un cadru mai larg. De fapt, nu mai exista acel somn mântuitor în templul lui Askelpios, dar puteai să te culci cu același rezultat în biserica Sfinților Chir și Ioan din Abukir sau în Hagia Anastasia sau a Sfântului Antim din Constantinopol. Astrologia se referea cu siguranță la steaua magilor de la Răsărit, iar amuletele erau imprimate cu embleme creștine; demonologia ortodoxă oferea un cadru uriaș pentru practici apotropaice și pure și, ocazional, orice distracție picantă putea fi, fără dificultăți, învesmântată într-o formă

hagiografică. În felul acesta a luat naştere o existenţă cotidiană pitorească, aducând mereu acele puncte culminante de care aveau nevoie oamenii tuturor timpurilor, pentru a nu ceda sub presiunea apăsătoare a împrejurărilor. În Constantinopol exista pompa somptuoasă a Curţii imperiale, care nu limita reprezentaţia împăratului doar la Palat, cât şi bucuria poporului curios. Nici ceremonialul bisericesc nu rămânea în urmă, căci liturghia bizantină se oferea pe sine, în mod conştient, ca o realizare teatrală. Aceasta ajungea până la sate şi mici serbări particulare la care participa întreaga comunitate. Te aflai în interior şi le aparţineai. Acest sentiment al apartenenţei la comunitate a fost asezonat, în mod special, cu ideea Ortodoxiei în cel mai larg sens al cuvântului. Astfel se formează o unitate pe care n-ar fi putut s-o creeze singură nici Ortodoxia dogmatică, nici ideea de domnitor, şi care s-a concretizat într-o mentalitate care a permis, în mare măsură, folosirea ei ca instrument de asigurare a domniei: mai întâi domnia Bisericii, pentru că ea hotărâse asupra a ceea ce este adevărat sau fals în problemele credinţei şi ale ritualurilor, dar şi domnia împăratului, deoarece el este inclus de Biserică cu totul în acest proces decizional, atât timp cât el, cu încuviinţarea Bisericii, nu a luat deja această iniţiativă. Loialitatea, legată de „a te simţi ca acasă", nu rezidă, în mod cert, în primul rând în favoarea însăşi a împăratului, ci a mediului existenţial sau, dacă dorim, a imperiului şi conceptului imperial în sensul ideii de apartenenţă şi identitate a condiţiilor de viaţă, care nu se delimitează, pur şi simplu, de lumea nebizantină, ci prin delimitare dă naştere unui sentiment deosebit al conştiinţei de sine. După cum totul în spaţiul bizantin are adevărul său, la fel tot ce se află în afara acestui spaţiu, dacă nu este fals, este totuşi cumva dubios. Poporul care trăieşte în acest spaţiu al adevărului nu poate fi decât un popor ales. Bizantinul afirmă sus şi tare pretenţia la monopol în care poporul şi Ortodoxia în exclusivitatea ei se suprapun perfect; pretenţie, care, prin monopolul culturii spirituale şi civilizaţiei, al mai bunei cunoaşteri şi al acelei *savoir vivre* este doar subliniată, în afară de aceasta detaşându-se energic de lumea exterioară. Atât timp cât bizantinul identifică, mai mult

sau mai puțin, imperiul cu împăratul – și o face de-a lungul istoriei sale – această conștiință de sine este un sprijin pentru stăpânitor, pe care el se poate baza. Ortodoxia politică permite o politică în stare să unifice conștiința, pentru că vârful politic este un vârf ortodox în adevăratul sens al cuvântului și, în felul acesta, atitudinea benefică față de domnitor se suprapune cu atitudinea benefică față de Ortodoxie. Ambivalența care rezultă în mod logic din sistemul de noțiuni permite să se facă un păcat din atitudinea negativă față de împărat. Un păcat de care te poți căi conform doctrinei teologice, iar locul corect pentru căința politică este mănăstirea ortodoxă. Este de înțeles faptul că împărații au fost aceia care s-au servit cu satisfacție de această situație ambivalentă. În majoritatea cazurilor și Biserica participa, chiar dacă din când în când afișa unele îndoieli, la această ambivalență. Tocmai din pricină că era ambivalent, Bizanțul nu a putut ocoli dezavantajele sistemului. Dacă se poate proteja un sistem prin formulări dogmatice și rituale, atunci trebuie să refuzi formula disponibilității imediate în afara clasei conducătoare, să o rezervi doar pentru ierarhia bisericească și împărat și suita sa. S-a făcut totul pentru a se cimenta puternic acest privilegiu, dar nu s-a reușit niciodată pe deplin. În Italia s-a enunțat, în secolul al VIII-lea, opoziția împotriva despotismului centrului constantinopolitan, prin mărturisirea militantă privind cultul icoanelor, unde – în opoziție cu Răsăritul – este detectabil aspectul secundar al sloganurilor ortodoxe față de politic. Bogomilii se ridică în numele Evangheliei purificate împotriva moșierimii feudale și a ierarhiei de stat; pretendentul Ioan Cantacuzino mobilizează, cu mare pricepere, o parte dintre adepții teologului Grigorie Palama împotriva paleologilor legitimi, și nu puțini patriarhi și prelați sabotează politica imperială care se îndrepta spre o unire cu Biserica Apuseană, avertizând împotriva ereziei latinești, doar pentru faptul că plata unirii ar fi costat supremația religioasă. În orice caz, interesele generale ale păzitorilor sistemului sunt destul de mari și vii, așa că siguranța sistemului este mai mare decât ambivalența sa.

Cât de adânc a pătruns această conștiință în păturile oamenilor simpli, chiar dacă nu este reflectat, putem stabili cu mare greutate.

Însă faptul că acest mod de viață ortodox a reușit să supraviețuiască marilor crize ale perioadei târzii – în antiteză cu imperiul însuși – și să dăinuie într-adevăr în pofida colapsului definitiv al imperiului, avertizează asupra presupoziției că era vorba doar de conștiința elitistă a unei minorități.

Nu lipsesc nici marile convulsii. Începutul lor este semnalat de încălcarea liniei de demarcație bizantine dintre Răsărit și Apus, care nu mai permitea condițiile de distanțare radicale față de lumea exterioară. Se începe cu infiltrarea economică în orașele comerciale italiene în secolul al XII-lea; se continuă cu dezastrul Celei de-a Patra Cruciade și culminează, din punct de vedere istorico-spiritual, cu provocarea datorată importului scolasticii latine. Monopolul bizantin începe să se clatine ajungând într-o zonă obscură. Focarele distrugerii, opozanții integrării bizantine și obstacolele privind potențialul de taxare statală se află acum în inima țării. Traficul negustoresc și succesul italienilor subminau acea prosperitate care satisfăcuse necesitățile în lumea proprie. Cucerirea Constantinopolului în anul 1204 a dat un impuls compensator relativ ideologiei imperiului și a dus la un pluralism al formei de dominație greacă și semi-greacă, ai cărei conducători tind ocazional către aureola vechiului imperiu, având succes doar pentru o scurtă perioadă de timp. Pe de altă parte, prelații călare, din oștile cruciaților, nu prea aveau succes în discuțiile privind unirea. Ei facilitau însă clerului bizantin o imagine a unei Biserici suverane, care trebuia să-i determine pe prelații greci să reconsidere relația lor cu imperiul. Iar scolastica provoca prin conceptele și modele care puteau deranja în permanență conștiința de sine a Ortodoxiei. Provocatorii erau în același timp cei care prosperau. Pretenția asupra monopolului în educație și știință cu greu putea fi susținută, iar conceptul de imperiu universalist se dovedea zilnic o minciună prin realitatea politică lamentabilă, iar în unele foste zone ale imperiului chiar și conceptul de ritual-ortodox religios își putea exercita influența doar în subteran. Conștiința bizantinilor fusese menținută prea mult timp prin toate mijloacele, ca să nu fie zguduită în cel mai puternic mod prin această criză. Unele mari personalități ale epocii bizantine târzii au

recunoscut deschis deficitul spiritual al Ortodoxiei politice şi au subscris pentru Apus: Nu s-au putut impune, iar Apusul are şi el aici o oarecare vină, pentru că toate ofertele sale de creditare, inclusiv aceea privind ajutorul împotriva turcilor, erau puse în joncţiune fatală cu problemele teologice. Poţi judeca după bunul tău plac: în esenţă, Ortodoxia politică şi-a arătat puterea sa vitală, respingând definitiv oferta apuseană, deşi se afla în primejdie de moarte. Pare-se că importante cercuri ar fi argumentat în ultima clipă înainte de căderea Constantinopolului că Ortodoxia ar fi probabil totuşi mai bine protejată sub turci decât sub latini. Poate că au avut dreptate, cel puţin pentru încă câteva sute de ani.

Această supravieţuire a Ortodoxiei, care priveşte atât latura sa dogmatică, cât şi cea rituală, şi-a răscumpărat-o printr-o puternică schimbare în componentele politice. Ea se îndepărtează într-un mod esenţial de împărat în calitate de garant, întrucât relaţiile politice îl forţează să urmeze o cale pe care ochii Ortodoxiei o pot vedea doar ca nesigură. Ioan al V-lea, după cum am menţionat deja, a mers, în ceea ce priveşte aspectul confesional, pe alte cărări decât Biserica imperiului, pentru a menţine o zonă liberă în politica externă, iar Ioan al VIII-lea putea fi mulţumit de succesul său la Conciliul unionist de la Florenţa, pentru că majoritatea zdrobitoare a prelaţilor săi şi-au pus semnătura pe decretul de unire. În patrie însă succesul a rămas străin; o opoziţie puternică a împiedicat ani de-a rândul promulgarea decretului şi totuşi, odată promulgat, a rămas *de facto* doar o bucată de hârtie. Biserica Ortodoxă a învăţat că împăratul putea fi scos din sistem, că în orice caz te puteai debarasa de el permanent şi că în astfel de cazuri de criză poporul va fi fidel mai degrabă conducerii Bisericii decât maiestăţii sale imperiale. De aici rezultă ceea ce putea fi observat în esenţă de la bun început că în cadrul Ortodoxiei politice greutatea Bisericii era mai puternică decât a împăratului şi că în principal a devenit tot mai puternică, chiar dacă câte un domnitor mai puternic putea câţiva ani să facă aceste fapte uitate.

Potenţialul politic al Ortodoxiei nu s-a pierdut prin renunţarea la împărat. Ortodoxia rituală s-a arătat capabilă să formeze

conducători deplini ai societății și, prin urmare, să construiască societăți noi. Numitorul unei astfel de societăți se dovedește a fi de acum înainte înlocuibil și, având în vedere o oarecare toleranță, acest numitor putea fi găsit și într-un domnitor necreștin. Incidental, această Ortodoxie fusese deja preluată înainte de căderea imperiului de către stăpânitorii slavi pentru popoarele lor, care au consimțit ca o anumită perioadă să recunoască o oarecare formă de suveranitate a domnitorilor bizantini, dar în cele din urmă s-au poziționat în țările lor în locul împăratului, în opoziție cu Biserica, fără ca prin aceasta sistemul să sufere pierderi deosebite. Aici ca și în sistemul *millet* al sultanilor turci, ortodoxia politică și-a confirmat puterea sa vitală neîntreruptă.

IV

LITERATURA

Dacă am merge pe urmele unei creații îndrăgite și am prelua din istoria literaturii doar ceea ce aparține așa-numitei beletristici, adică opere fără „vreo legătură tehnică în privința scopului", care există ca opere retorice doar prin ele însele, deci romane, povestiri, lirică, poeme epice și dramatice, atunci rămân din miile de pagini clasice ale istoriei literaturii bizantine a lui Karl Krumbacher, în cel mai bun caz, vreo cinci sute. Se poate suspecta că Bizanțul a lucrat cu o noțiune mai extinsă de literatură, pentru a putea face față pe plan internațional, dacă nu prin calitate, atunci cel puțin prin cantitate. Acest lucru corespunde întru câtva părerii larg răspândite privind creația literară a bizantinilor. Totuși este posibil ca lucrurile să nu fie atât de simple. Nu cred, spre exemplu, ca unui istoric al literaturii spaniole a „perioadei de aur", analizându-i pe Cervantes, Calderon, Lope de Vega și alții, să-i treacă prin minte să uite de Teresa de Avila și Juan de la Cruz (Ioan al Crucii). Într-adevăr, prezentarea faptelor nobile ale cavalerului tristei figuri nu țintea spre un anume scop, așa cum ar fi manualul introductiv în studiul administrării economice a întreprinderilor, dar mă îndoiesc că a fost creată doar de dragul capodoperei orale. Desigur Teresa și Juan de la Cruz nu au voit să scrie capodopere

ca acestea, dar operele lor nu sunt în niciun caz inutile. Totuşi ce-i desparte de dramaturgii şi romancierii din timpul lor? Sunt oare marile cotituri ale trăirii interioare, cu abisurile deznădejdii şi culmile mângâierii, mai puţin aventuroase decât idealurile cavalereşti ale lui Don Quijotte? Cine ar dori să atribuie „En una noche oscura, con ansias en amores inflamanda..." unui gen literar cu totul diferit ca „Nel mezzo del cammin di nostra vita, mi ritrovai in una selva oscura" cu siguranţă nu a luat în considerare afinitatea ultimă, ca să nu spunem identitatea experienţei originale a ambilor autori. Dar ceea ce se cuvine altor literaturi mai cunoscute trebuie să fie valabil şi pentru cea bizantină. Simeon Noul Teolog poate pretinde, într-o anumită măsură, cu acelaşi drept, un loc asemenea celui al lui Juan în cea spaniolă sau al lui Seuse în cea germană; tot la fel şi eseurile lui Teodor Metochitul, dacă Montaigne aparţine în alt fel istoriei literaturii franceze.

Grosul lucrărilor scrise de bizantini – deocamdată facem abstracţie de aşa-numita „literatură populară" – este aşezat pe un fundament filologic în cel mai larg sens al cuvântului. Din această pricină avem oare de-a face cu o literatură care poate fi apreciată ca produs „de mâna a doua"? Fără îndoială, aproape toţi bizantinii stau sub impactul covârşitor al clasicismului grec şi al întregului neoclasicism pe care îl subsumează. Ei erau modelul unic şi responsabil. Uneori sunt covârşiţi de deznădejde: se întreabă dacă mai are vreun rost să pună mâna pe pană atunci când se compară cu aceste modele. Faptul că îşi pun această întrebare ne poartă în sfera unor consideraţii anticipate, care vorbesc fără ocol în favoarea acestor literaţi. A lor *sensibilité formelle* nu le permite nimic din acea naivitate cu care trecea peste astfel de îndoieli monahul Evului Mediu din Apus în chilia sa. Deci ceea ce-i mai motivează şi inspiră, fie că este vorba de limba clasică sau de conceptul clasic, îşi lasă amprenta asupra operei lor într-un mod ce nu poate permite uitarea acestei *sensibilité*. Aşa intră aici în joc filologia sub două aspecte: o dată pentru noi, urmaşii, care, astfel spus, ne aflăm deja în faţa a două straturi de opere, separate amândouă, însă fără să poată fi despărţite, ele trebuind să fie luate în considerare.

Dar şi filologia la bizantinii înşişi: distanţa în timp care îi desparte de modelele lor devine tot mai mare, limba se dezvoltă neîntrerupt, situaţiile sociale se schimbă. Doar filologia este în situaţia de a face posibilă apropierea acestor literaţi de modelele lor sub toate aspectele. Dar ea mai este şi mediumul care fluctuează între proiectul operei şi modelul clasic. Literatul bizantin este aproape întotdeauna şi filolog. Şi totuşi ar fi cam pripit ca din această pricină să vrei să împingi creaţiile sale în domeniul filologiei şi să fie analizate doar acolo. Aceasta ar însemna să te consolezi cu analizarea minuţioasă a instrumentarului, fără a lua în seamă produsul, realizarea unei anumite individualităţi, care nu mai aparţine Antichităţii şi nici nu poate nega acest lucru, ci unei perioade care nu mai este clasică.

În mod natural, asemenea opere se califică, în comparaţie cu unele „mai autonome", pentru un nivel superior de interpretare. Dar acest lucru nu poate justifica schimbarea planurilor. Dacă s-ar putea vedea într-un alt mod, atunci, de exemplu, şi *Opera de trei parale* a lui Bert Brecht ar trebui să dispară din istoria literaturii germane şi să se mulţumească cu o propoziţie în engleză la rubrica „Th. Gay". Dar interpretarea trebuie să ştie anticipat ce doreşte. Se pune ea în slujba filologiei clasice, a cercetării supravieţuirii motivelor clasice ş.a.m.d., sau în slujba istoriei literaturii bizantine? Dacă este vorba de cea din urmă, atunci nu se face prin verificarea citatelor şi prin aluzii, prin reproducerea de *topoi* şi modele de scriere. Este mult mai valabil ca prin acest material să-l circumscrii pe autorul bizantin, să descoperi câmpul intereselor sale estetice, să dai transparenţă principiilor sale de alegere, iar din asonanţa sau disonanţa acestor câmpuri, cu o perioadă şi un mediu multiplu structurate, să determini mai corect existenţa sa istorico-literară şi să-l declari ca scriitor *sui juris*. Atât creativitatea ca atare, cât şi opera literară ca expresie a sa pierd din importanţă dacă în spatele subiectului nu stă şi *inventio* proprie a autorului. *Variatio* nu este mai puţin legitimă şi, de la caz la caz, nu mai puţin legată de creativitate; făcând abstracţie de faptul că, în cadrul contingenţei umane, creativitatea reprezintă oricum o *katachresis*,

dacă în fapt nu se bazează pe autoamăgire. Toate acestea sunt constatări firești. Deosebit rămâne faptul că ele trebuie amintite cu referire la Bizanț.

Atunci când și literații bizantini au fost gata să-și devalorizeze, ocazional, propriile lor producții literare în fața autorității apăsătoare a clasicismului și numai din motive retorice, nimeni nu i-a împiedicat să riște. Chiar înlăuntrul polarității între cutezanță și pierderea curajului, această literatură își are locul său și patria sa. Prin aceasta se arată că în spatele lui μίμησις, care în cel mai rău caz apare ca imitație, cel mai frecvent se află totuși ζῆλος, instinctul primar. A recunoaște, prins fiind între cei doi poli, că ești într-adevăr condamnat mai degrabă la eșec decât la succes, asigură eșecului obișnuit un grad de simpatie, care fără recunoaștere ar trebui să fie substanțial mai mic. Bizantinii nu vorbesc prea mult despre astfel de lucruri, dar unii, ca de exemplu Metochitul, le fac cunoscute fără ambiguitate. Recunoașterea unui clasic ca model nu se poate pune pe aceeași treaptă cu un epigonism vizibil și nici măcar cu clasicismul, cel puțin nu peste tot. Așadar, nu ne mai surprinde faptul că același Metochit se găsește într-o stare de polaritate între identificarea cu modelul și o distanțare ponderată de el, și anume, el recunoaște clasicul din punct de vedere istoric, îl supune criticii și distinge limpede între formă și mărturie.[1] Astfel, în pofida convingerii sale referitoare la valoarea uriașă a operei clasice, el este preocupat cu ardoare de propria *oeuvre* ca de „copiii săi", atunci când își pune la inimă moștenitorii ca pe cea mai scumpă moștenire a sa.[2] El nu este singur: ceva asemănător poți detecta la Mihail Psellos, sau în acea așa-numită autobiografie a scriitorilor, ca de exemplu a lui George Cipriotul, care precede colecția de opere, sau chiar și în scrisorile, nu mai puțin importante, pe care le păstrează bilețel cu bilețel, pentru a permite ca la sfârșitul vieții, el însuși sau elevii săi să scoată o ediție cu toate operele sale.

Nu trebuie să facem aici comparații. Totuși este bine să ne lămurim asupra faptului că în mediul filologic nu a dispărut din literatură nici măcar în zilele noastre. În spatele romanului *Lotte la Weimar* al lui Thomas Mann stă o întreagă filologie goethiană,

totuşi, fără ca cineva să ajungă la ideea de a plasa cartea în această rubrică, şi nu ne putem închipui cartea *Iosif şi fraţii săi* fără un studiu intens asupra arheologiei egiptene. Thomas Mann nu-l vedea pe Goethe mai puţin clasic decât îl vedea Psellos sau Gemistos pe Platon. Bineînţeles că deasupra lui Goethe, prezentat de Mann, pluteşte ironia specifică a lui Mann. S-a luat oare în considerare câtă ironie se poate regăsi în operele bizantine? Ironie nu numai faţă de temă, ci şi faţă de forma aleasă, într-adevăr, chiar ironia autorului faţă de propria sa alegere! Este foarte dificil să dai de urma acestei ironii, pentru că bizantinul, din câte îmi dau seama, se cramponează de definiţia ironiei din manuale, adică nu dă niciun indiciu care să avertizeze, niciun semn al mirării, ci îşi lasă sieşi acea ἠθικὴ ὑπόκρισις. Astfel, este într-adevăr posibil ca o parte importantă a acestei literaturi să nu ne fie accesibilă.

1. GENURILE LITERARE

Dacă ne ghidăm după clasificările transmise, fără a analiza încercările moderne ce tind a aşeza teoria genului pe noi baze, atunci trebuie să fie menţionate eşecurile importante în ceea ce priveşte literatura bizantină. Deja Karl Krumbacher a făcut referire la faptul că poemul dramatic, în special tragedia, a dispărut aproape complet, iar poezia lirică cu greu o mai putem găsi. Astfel, ar fi uşor să indicăm aceste pierderi ca fiind deja caracteristice elenismului târziu de care se leagă Bizanţul. De mult timp tragedia a trecut de pe scenă în sala de conferinţe şi, dacă am mai fi pus în scenă piese de Sofocle sau Eschil, ar fi rămas totuşi o acţiune antică. Nici creştinismul nu a pregătit o nouă bază pentru tragedie, deoarece pentru el tragedia este soluţionată prin har, în timp ce adevărata tragedie trăieşte prin lipsa harului. Astfel de reflecţii aparţin de fapt purei teorii. Sentimentul tragicului nu i-a fost străin bizantinului, căci într-adevăr acest sentiment devine din ce în ce mai puternic în faţa situaţiei catastrofale a imperiului, în special către sfârşitul epocii – probabil chiar într-o măsură ce

nu a mai permis niciun alibi pentru reprezentarea poetică. „Soluționarea prin har" nu era nicidecum cea care să stea în calea creării unei tragedii. În plus, nici Evul Mediu latin nu a produs vreo tragedie adevărată. Prin urmare, teatrul mondial rămâne cu perspectiva creștină a sfârșitului sau *autodafé* în sensul originar al cuvântului. Dar nici din aceasta nu mai există nimic, în orice caz încă nu s-a descoperit nimic până acum. Într-adevăr se poate identifica o formă de piesă a patimilor, ceva ca în scenariul din Cipru[3], sau în narațiunile mitropolitului Simeon al Tesalonicului.[4] Dar în ambele cazuri, totul vorbește de importuri din Apus. Cu toate acestea și literatura bizantină cunoaște încercări dramatice, scurte scene de dialoguri, ceva în sensul argumentelor privind rolul noroculuui[5] sau alte piese realizate în tradiția batrachomyomahiei, acum transferat în războiul dintre șoarece și pisică[6] – hazliu, satiric și parodic și nu lipsit de gust. Totuși se pare că niciunul dintre acești autori nu s-a gândit la o punere în scenă. Din comentariile asupra canoanelor Conciliului de la Trullan[7] se poate ghici, prin bunăvoință, câte ceva despre reprezentările scenice cu caracter de cabaret. Astfel de texte ne rămân necunoscute; probabil că în acest caz era vorba mult mai de improvizații. Dacă vrem să ne întâlnim cu un teatru adevărat sau cât mai autentic, atunci trebuie să ne lămurim asupra unui element fundamental al istoriei literaturii bizantine, căci genurile nu trebuie căutate întotdeauna acolo unde suntem obișnuiți a le căuta, în concordanță cu ceea ce ne imaginăm. Este cazul retoricii, care s-a dezvoltat în Bizanț ca o mină de aur pentru cele mai diverse genuri. Retorica este prezentă omnipotent în Bizanț și necesită în această carte încă un capitol aparte. Totuși unele *spolia* ale ei trebuie să fie introduse aici. Dacă examinezi cu atenție omiletica bizantină, atunci te lovești de pseudoepigrafe. Ele se împodobesc cu nume prealuminate de predicatori din era patristică, pentru a se transforma apoi imediat în dialoguri dramatice foarte populare, prevăzute cu o introducere retorică și un final asemănător. Iată aici, ca exemplu, partea dramatică dintr-un discurs cu prilejul marii sărbători a Evangheliei, adică Vestirea Mariei:[8]

Îngerul: Te salut pe tine, cea care eşti binecuvântată.

Maria (privind cu neîncredere): Străine, sunt cuvinte ciudate cele pe care le rosteşti. Nu ştii probabil cum să saluţi? Sau poate vrei să mă supui la probă, dacă nu cumva pot fi prinsă uşor în mreje? „Salut", asta se cade. Dar „binecuvântată" sună atât de ciudat. (Cu fermitate): Ridică-te, omule, şi pleacă de pe pragul meu. Nu-mi placi. Vezi în mine prada ta, după cum cândva şi Eva a devenit o pradă. Dar tu nu mă păcăleşti şi nu îmi vei putea zdruncina sentimentele faţă de sărmanul meu logodnic. Pe lângă aceasta, el este gelos; dacă te-ar putea auzi aici aşa vorbind, ai avea doar necaz, iar eu mâhnire şi lacrimi.

Îngerul (repetă): Te salut pe tine, cea care eşti binecuvântată!

(Maria ascultă acum mai cu atenţie, pentru a afla despre ce este vorba).

Îngerul: Domnul este cu tine.

Maria (cheamă îngerul de la uşă în casă): L-ai adus şi pe Domnul cu tine? Intră repede şi povesteşte despre ce este vorba.

Îngerul: Iată, vei zămisli şi vei naşte un Fiu, şi îl vei numi Emanuel. El va fi mare, Dumnezeu puternic, Prinţul păcii, Părintele viitorului.

Maria: Încă nu sunt măritată şi deja să nasc! De fapt nu ştii ce vorbeşti. Dacă ai nevoie de ceva, din partea mea poţi avea, dar pleacă acum şi renunţă la profeţii necuvenite.

Îngerul: Nu te înşel. El *va fi* mare.

Maria: Ce să însemne aceasta: mare? Bărbatul meu este sărac şi eu sunt săracă. Nu avem nicio proprietate şi nici bani; nu venim din familii sus-puse, iar acum trebuie să mergem şi la acel recensământ. Taxatorul ne va lua şi cea din urmă drahmă. Iar tu vorbeşti de mare! Încetează!

Îngerul: Refuzi să-l crezi pe slujitor, dar Domnul îşi va impune voinţa Sa. Fiul Său va fi numit Fiul Celui Preaînalt.

Maria: Acum pleacă de îndată! Dacă Iosif aude aceasta, o va spune preoţilor. După aceea nu ar mai putea să se căsătorească cu mine şi mi-ar tăia gâtul. Stai în mijlocul casei, foarte aproape de mine, şi îmi făgăduieşti logodnic din cer. Există acolo cineva care ar dori să se căsătorească? Acolo

există doar ființe fără trup. Cum poate să se unească trupul cu netrupescul?

Îngerul: Fiul Celui Preaînalt va fi atât trupesc, cât și netrupesc.

Maria: Deci, să nu aibă tată?

Îngerul: Exact așa. Nu vei cunoaște bărbat și totuși vei naște.

Maria: Acum te faci de ocară. Propriile tale cuvinte te dau de gol. Ce să însemne toate acestea...?

(Îngerul pleacă).

Maria: Să-i spun lui Iosif sau nu? (În vreme ce ea se mai gândește la aceasta, simte copilul în pântecele ei. Trage peste ea toate câte le are, ca Iosif să nu remarce. Fără succes de-a lungul timpului).

Iosif: Acum spune-mi exact ce s-a întâmplat. Să nu-mi ascunzi nimic! Aici nu ne aude nimeni, iar eu pot să tac. De unde a apărut această sarcină? Cine este tatăl? Te voi ierta. Ești doar o biată femeie și pofta te-a copleșit.

Maria: Dacă ar fi să cauți tatăl, nu-l vei găsi. Dar dacă crezi că este orfan, te înșeli din nou.

Iosif: Nu mă minți, Maria! Dacă nu are tată, atunci este un orfan.

Maria: Chiar dacă îți spun adevărul, nu mă vei crede. Tu vezi doar pântecele, dar pe Domnul tainic nu-L vezi. Dacă ți-aș povesti ce mi-a spus îngerul, îmi vei spune iarăși că mint...

În mod teoretic ne putem imagina unul sau mai mulți vorbitori, care prezintă dialogul, și un comentator. Nu știm însă în ce măsură au fost prezentate astfel de piese pe roluri. În orice caz întâlnim *genos*-ul dramatic în legătură cu o tradiție, care înainte de toate nu ne permite să speculăm. Această formă dramatică este foarte departe de *pathos*-ul dogmatico-hieratic al unei predici bizantine obișnuite. Aici lucrau alte forțe, poeți cu un instinct infailibil pentru *drolérie*, a căror venerație față de misterul istoriei mântuirii nu merge atât de departe încât ei să fi uitat de reacții foarte omenești, mult prea omenești, legate de acesta. Nemijlocita naivitate a acestor reacții permite încheierea, care este într-adevăr pregătită aici ca o „reprezentare" intenționată. Totuși cu greu ne putem imagina reprezentația în piața publică cu referire la textele integrate cu

caracter convențional omiletic. Dacă ne imaginăm reprezentația dată totuși într-un spațiu bisericesc, ceea ce ar fi o politică mai bună, atunci trebuie să ne facem o nouă imagine despre conceptul liturgic al bizantinilor. Nu se confruntă aici, în unul și același text, doar genurile literare, dar se ciocnesc între ele și domeniile educației, ale atitudinii față de importanta tradiție a dogmaticii bisericești – încă o dovadă că păturile din societatea bizantină erau foarte slab delimitate. Pornind de la acest aspect, bineînțeles, cu un grad minim de evidență, putem presupune că genul (*genus*) imnului liturgic s-ar fi putut deschide dramei liturgice, chiar la Roman Melodul, cel mai mare dintre poeții imnurilor bizantine. Probabil este suficientă acceptarea cântului alternativ pentru a explica rezultatele, fără a se mai vorbi de reprezentație dramatică.

Dar să rămânem încă la mina de aur, retorica. După cum am menționat, din literatura bizantină lipsește de obicei lirica. Nu vom avea niciodată un singur răspuns cu privire la ceea ce se înțelege prin lirică. Dacă, pe de o parte, pornești de la „atmosferă", iar, pe de altă parte, te gândești la ce rol mare joacă în retorica bizantină metrul, ritmul prozei, atunci nu este deloc greșit să cauți, ici și colo, lirica în retorică. Atunci găsești într-adevăr fragmente de o șocantă sensibilitate lirică a sentimentelor și expresiei, care nu dispar de fapt în fața mijloacelor „tehnice" ale textului retoric propriu-zis, care apar puternic în fundal. Să ne gândim puțin la cântul de laudă adresat primăverii într-o predică a lui Grigorie de Nazianz, indiferent ce mozaic l-ar fi putut inspira în acest sens.[9] Sau la un mic discurs al lui Mihail Psellos către nepotul său:[10] un „Psellos adevărat", plin de virtuozitatea, totuși mascată, a tehnicii; un Psellos cu toate ambițiile sale și cu nestrămutata sa încredere în sine. Cu toate acestea este evidentă și bucuria curată degajată de naivitatea creatoare a copilului mic, vraja neajutorată a stângăciei sale și semnele timpurii ale unei personalități pe care bunicul încântat pare să le descopere – descifrabile sunt și elegia vârstei, resemnarea melancolică și tristețea aferentă, faptul că nu va mai putea îndruma multă vreme acest copil pe viitoarele sale drumuri, rămas-bun, și un „mai rămâi..." fără speranță. Și peste toate, o umbră simpatică de

există doar ființe fără trup. Cum poate să se unească trupul cu netrupescul?

Îngerul: Fiul Celui Preaînalt va fi atât trupesc, cât și netrupesc.

Maria: Deci, să nu aibă tată?

Îngerul: Exact așa. Nu vei cunoaște bărbat și totuși vei naște.

Maria: Acum te faci de ocară. Propriile tale cuvinte te dau de gol. Ce să însemne toate acestea...?

(Îngerul pleacă).

Maria: Să-i spun lui Iosif sau nu? (În vreme ce ea se mai gândește la aceasta, simte copilul în pântecele ei. Trage peste ea toate câte le are, ca Iosif să nu remarce. Fără succes de-a lungul timpului).

Iosif: Acum spune-mi exact ce s-a întâmplat. Să nu-mi ascunzi nimic! Aici nu ne aude nimeni, iar eu pot să tac. De unde a apărut această sarcină? Cine este tatăl? Te voi ierta. Ești doar o biată femeie și pofta te-a copleșit.

Maria: Dacă ar fi să cauți tatăl, nu-l vei găsi. Dar dacă crezi că este orfan, te înșeli din nou.

Iosif: Nu mă minți, Maria! Dacă nu are tată, atunci este un orfan.

Maria: Chiar dacă îți spun adevărul, nu mă vei crede. Tu vezi doar pântecele, dar pe Domnul tainic nu-L vezi. Dacă ți-aș povesti ce mi-a spus îngerul, îmi vei spune iarăși că mint...

În mod teoretic ne putem imagina unul sau mai mulți vorbitori, care prezintă dialogul, și un comentator. Nu știm însă în ce măsură au fost prezentate astfel de piese pe roluri. În orice caz întâlnim *genos*-ul dramatic în legătură cu o tradiție, care înainte de toate nu ne permite să speculăm. Această formă dramatică este foarte departe de *pathos*-ul dogmatico-hieratic al unei predici bizantine obișnuite. Aici lucrau alte forțe, poeți cu un instinct infailibil pentru *drolérie*, a căror venerație față de misterul istoriei mântuirii nu merge atât de departe încât ei să fi uitat de reacții foarte omenești, mult prea omenești, legate de acesta. Nemijlocita naivitate a acestor reacții permite încheierea, care este într-adevăr pregătită aici ca o „reprezentare" intenționată. Totuși cu greu ne putem imagina reprezentația în piața publică cu referire la textele integrate cu

caracter convențional omiletic. Dacă ne imaginăm reprezentația dată totuși într-un spațiu bisericesc, ceea ce ar fi o politică mai bună, atunci trebuie să ne facem o nouă imagine despre conceptul liturgic al bizantinilor. Nu se confruntă aici, în unul și același text, doar genurile literare, dar se ciocnesc între ele și domeniile educației, ale atitudinii față de importanta tradiție a dogmaticii bisericești – încă o dovadă că păturile din societatea bizantină erau foarte slab delimitate. Pornind de la acest aspect, bineînțeles, cu un grad minim de evidență, putem presupune că genul (*genus*) imnului liturgic s-ar fi putut deschide dramei liturgice, chiar la Roman Melodul, cel mai mare dintre poeții imnurilor bizantine. Probabil este suficientă acceptarea cântului alternativ pentru a explica rezultatele, fără a se mai vorbi de reprezentație dramatică.

Dar să rămânem încă la mina de aur, retorica. După cum am menționat, din literatura bizantină lipsește de obicei lirica. Nu vom avea niciodată un singur răspuns cu privire la ceea ce se înțelege prin lirică. Dacă, pe de o parte, pornești de la „atmosferă", iar, pe de altă parte, te gândești la ce rol mare joacă în retorica bizantină metrul, ritmul prozei, atunci nu este deloc greșit să cauți, ici și colo, lirica în retorică. Atunci găsești într-adevăr fragmente de o șocantă sensibilitate lirică a sentimentelor și expresiei, care nu dispar de fapt în fața mijloacelor „tehnice" ale textului retoric propriu-zis, care apar puternic în fundal. Să ne gândim puțin la cântul de laudă adresat primăverii într-o predică a lui Grigorie de Nazianz, indiferent ce mozaic l-ar fi putut inspira în acest sens.[9] Sau la un mic discurs al lui Mihail Psellos către nepotul său:[10] un „Psellos adevărat", plin de virtuozitatea, totuși mascată, a tehnicii; un Psellos cu toate ambițiile sale și cu nestrămutata sa încredere în sine. Cu toate acestea este evidentă și bucuria curată degajată de naivitatea creatoare a copilului mic, vraja neajutorată a stângăciei sale și semnele timpurii ale unei personalități pe care bunicul încântat pare să le descopere – descifrabile sunt și elegia vârstei, resemnarea melancolică și tristețea aferentă, faptul că nu va mai putea îndruma multă vreme acest copil pe viitoarele sale drumuri, rămas-bun, și un „mai rămâi..." fără speranță. Și peste toate, o umbră simpatică de

autoironie. Sau plângerea lui Mihail Italicul pentru animalul său de casă, o bibilică ce şi-a dat duhul.[11] „...s-a răcit, tot corpul s-a scuturat şi nici măcar în moarte nu şi-a uitat afecţiunea pentru mine. S-a târât la picioarele mele, ca şi cum ar fi vrut să-şi vestească sfârşitul. Am ridicat-o şi am dus-o la soare şi nu mi-am îndepărtat ochii de la ea, în timp ce lupta să trăiască. Dacă nu aş fi neîncrezător în orice izbucnire a sentimentelor, atunci aş fi plâns". Şi încheierea: „Din plinătatea cuvintelor mele dăruiesc acest cuvânt animalului, căruia nu i-a fost dăruit cuvântul (vorbirea)". Simplă antiteză? Exerciţiu şcolăresc? Sau totuşi o explozie de sentimente de adevărată dragoste pentru animalul de casă?

Artă lirică măruntă: ea se găseşte şi în imnurile religioase timpurii. În niciun caz nu părăsim încă domeniul retoricii. Marea imnografie, în special cea a secolului al VI-lea, cu reprezentantul ei, Roman Melodul, înainte ca predicile în proza versificată să fie identificate, putea într-adevăr constitui în unele cazuri modele de proză notabile. A nu urmări până la final rezultatele datorate acestor descoperiri face iarăşi parte din acele căi de cercetare ale ştiinţei noastre, întrerupte înainte de vreme. Aceste imnuri nu sunt doar bucăţile cele mai valoroase din antitetica dogmatică, ele sunt cu atât mai impresionante, cu cât se îmbină perfect cu antitetica dogmatică, ca de exemplu hristologia, incluzându-se tot mai mult într-o măruntă artă elenistică încurajatoare. Apar miniaturi ale istoriei mântuirii, care ne fac să uităm de precedentul înalt stil antitetic. Exemplu: Condacul de Crăciun al lui Roman: Ἡ παρθένος σήμερον.[12] De-a lungul strofelor, Maria se arată în acest condac mai puţin curioasă decât în omilia Bunei Vestiri mai sus citată. Ea vrea să ştie totul foarte exact: de unde vin magii, cum au găsit staulul. De asemenea şi magii doresc să afle totul cu exactitate, ce rol joacă bărbatul, Iosif, în acest eveniment. Diversele ranguri nu sunt nici ele mai puţin departe unele de altele decât în predica citată. Sau condacul lui Roman despre trădarea lui Hristos de către Petru. Negarea triplă înainte de cântatul cocoşului duce, din punct de vedere psihologic, la o crispată alunecare în propria slăbiciune. Sunt oferite scuze pentru prima cădere, dar nu aduc

roade. Punctul culminant este împins până la cuvântul lui Hristos către tâlharul din dreapta Sa: „Tâlharule, prieten al meu, chiar astăzi vei fi cu mine. Şi Petru m-a negat. Dar eu te iert pe tine, pe el şi pe toţi."[13]

Criticii literaturii bizantine repetă constatarea că aici epigrama a înlăturat poezia lirică şi că aceasta corespunde într-o mare măsură specificului bizantin. Epigramei îi aparţine pontul, şi exact acest lucru ar fi neliric. Oricât ar avea de-a face cu poante nelirice, noţiunea de epigramă, în sensul iniţial al cuvântului, nu corespunde în toate cazurile cu ceea ce apare în epigramistica din istoria literaturii bizantine. Culegerile de epigrame conţin poezii scurte de autoreflecţie neironică, poezii de jale mai lungi sau mai scurte, descrieri etc. Aici se găseşte şi câte o piesă, în special în categoria εἰς ἑαυτόν (*In seipsum*), ce poate fi caracterizată ca lirică sub toate aspectele. De exemplu, Grigorie de Nazianz:[14]

Αὐραι δ'ἐψιθύριζον ἅμ'ὀρνιθέεσσιν ἀοιδοῖς,
καλὸν ἀπ'ἀκρεμόνον κῶμα χαριζόμεναι,
καὶ μάλα περ θυμῷ κεκαφιότι. Οἱ δ'ἀπὸ δένδρων
στηθομελεῖς, λυγιροὶ, ἠελίοιο φίλοι
τέττιγγες λαλαγεῦντες ὅλον κατεφώνεον ἄλσος.
αὐτὸς δὲ, στροφάλιγξιν ἐλισσομένοιο νόσεο
τοίην ἀντιπάλων δῆριν ἔχων ἐπέων?
Τίς γενόμην, τίς δ' εἰμὶ, τι δ'ἔσσομαι; οὐ σάφα οἶδα,
Οὐδὲ μὲν ὅστις ἐμοῦ πλειότερος σοφίην.
Ἀλλ' αὐτὸς νεφελη κεκαλυμμένος ἔνθα και ἔνθα,
πλάζομαι οὐδεν ἔχων, οὐθδ' ὄναρ, ὧν ποθέω.

Singur, chinuit de temeri, şedeam deunăzi cufundat în gânduri
într-o pădurice umbroasă, frământat de îngrijorare.
De altfel, sunt mângâiat în zilele mele triste atunci când
port un dialog cu mine însumi.
Aerul se mişca susurând, iar păsări cântătoare
picurau linişte din vârful ramurilor peste inima mea
obosită; din desimea copacilor

cântau din toată puterea, dezmierdându-se de bucuria soarelui,
și umpleau gălăgios pădurica cicadelele.
În iarba de la picioare curgea o apă răcoroasă. Dar eu
nu scăpam de tristețe și, nemângâiat ca și mai înainte,
stăteam acolo fără a participa. Ce rost mai are,
atunci când pe om l-a lovit durerea, să se bucure de măreția
naturii?
Și în tristețea inimii m-am întrebat:
Cine sunt, cine am fost, cine voi fi? Nu știu!
Și cel ce este mai înțelept decât mine nu poate răspunde.
Ceața mă înconjoară, rătăcesc fără țel în cerc,
nici măcar în vis nu se împlinește vreo dorință.

Dar și epigramiștii bizantini de mai târziu, de pildă Ioan Geometrul, cunosc impactul liric. Nu i-a fost străină nici pasiunea – „dă-mi voie, fato, să beau din buzele tale" –[15] și cu atât mai puțin sensibilitatea față de natură învesmântată poetic:[16]

Măreață bogăție, struguri în văpaie,
Miere în toți fagurii,
Ugere pline, extaz,
Căprioara care se desfată.
Capre, pline de lapte, satură cu a lor povară;
Semințe coapte spre culegere,
Cânt de păsări pe ramurile copacilor,
ce fac umbră în mijlocul morții.
Ape răcoroase ce joacă în jurul pietrei;
sârguincios cântă greierul,
Cântă și tu, lasă totul,
bucură-te de această bogăție.

Să amintim un alt exemplu, care nu a fost introdus în nicio culegere de epigrame. Oricare ar fi fost motivul pentru jalea exprimată de Mihail Choniatul privind strălucirea dispărută a Atenei, ea pornește, bineînțeles, din inimă; corespunde exact plângerilor

sale prezente în proza sa când se referă la situația Atenei din timpul său,[16a] și care nu este fără valoare literară, deoarece la sfârșit amintește de un clasic.

Este limpede că filologia *per se* nu este o piedică pentru creația lirică. Dar lirica bizantinilor nu poate fi comparată cu ceea ce se numește „literatură cultă". Cu cât perioada este mai lungă, cu atât mai tare se apropie de o literatură originală, care arată puțin interes față de modelele formale din timpurile străvechi și folosește o limbă mai ușoară. Cântecul lui Digenis, de exemplu, în pofida marii distanțe față de forma epică originară, dezvăluie totuși ceva din influența epică, iar în interludiile sale lirice are ceva din preludiul nupțial al tânărului erou dimineața devreme pentru mâna fiicei strategului:[17]

„Cum ai putut tu, dulcinee, să renunți atât de repede la iubirea noastră?
Cum ai putut, fără griji și ușor, să-ți petreci noaptea în somn?
Scoală-te acum, trandafir al veseliei, mărul meu, frumos mirositor la maturitate!
Luceafărul de dimineață este pe cer, scoală-te și ieși din casă!"

Sau acele cuvinte prin care Digenis, aflat pe patul de moarte în fața camarazilor săi, le amintește de luptele din perioada tinereții:[18]

Mai știți voi, eroii mei, cum a fost pe pământul Arabiei,
Nicio picătură de apă de jur-împrejur, numai arșiță dogoritoare...

Poezia populară de mai târziu este cu adevărat îmbibată de lirică, nu doar în poezia de dragoste, dar și în plângeri ca, de exemplu, căderea orașului Adrianopol:[19]

Toate rândunicile Răsăritului și toate păsările Apusului jelesc noaptea și jelesc dimineața și jelesc la amiază
pentru Edirne, orașul pe care dușmanul l-a distrus complet.

În orice caz atât putem să spunem: Bizanțul nu cunoaște niciun Walter von der Vogelwide, cu atât mai puțin un Petrarca, dar lirica nu îi este străină, deși nu se întâlnește la fiecare pas. În literatură se mai găsește, din loc în loc, influența ei timidă, câteodată oarecum rușinată și din această pricină cu atât mai incitantă.

Exercițiile preliminare προγυμνάσματα aparțin atelierului retoricii. Este vorba de introduceri: cum trebuie realizat un discurs pe capitole, despre cum ar putea o relatare scurtă să fie formulată precis, cum trebuie să fie analizată o teză în toate privințele sau cum trebuie să tratezi o banalitate drept ceva deosebit. Teoreticienii au plăcerea de a ataşa exemple la reguli. Dar fiecare *progymnasma* poate fi independentă, poate să se dezvolte mult depășind, chiar și formal, scopul pentru care a fost creată. Aceasta înseamnă o întindere de la simplul exercițiu școlăresc, de la „tema de compunere" sau de la lucrarea model a profesorului, până la tratatul lucrat și gândit în mod independent, care, după genul exercițiului preliminar, poate deveni și devine cu adevărat un eseu. Decizia dacă este vorba despre un eseu sau o compunere școlărească nu trebuie să fie prea grea. Este vorba de fapt de gradul de maturitate a gândirii și cantitatea experienței dobândite. Istoria literaturii bizantine cunoaște oricum un mare număr de astfel de *progymnasmata*, care depășește cu mult exercițiul școlăresc. Eseistica, fiind un capitol propriu al acestei istorii a literaturii, necesită o grijă deosebită în viitor, căci o *Weltanschauung* a bizantinilor este aici mult mai palpabilă decât în tratatele pur teologico-filosofice, care merg mult prea ușor pe urme deja bătătorite. Punctul de plecare retoric al *progymnasmata* nu trebuia să împiedice judecarea corectă a locului său.

Cel mai bun exemplu pentru a arăta cum s-a dezvoltat literatura, pornind de la *progymnasmata*, este opera eseistică a lui Theodor Metochitul. Titlul „Ὑπομνηματισμοὶ καὶ σημειώσεις" nu mai trădează deloc introducerea tehnico-retorică, totuși, o serie de capitole ale acestei lucrări ar putea, fără multe altele, să existe în rubrica *progymnasmata*, în măsura în care se face deosebire între teme de compunere și eseu. Existența publică și meditativă

sunt analizate reciproc, la fel și viața conjugală și celibatul, ba chiar și întrebarea privind valoarea și lipsa de valoare în a te fi născut (ἀνασκευή și κατσκευή)[20]; se vorbește despre greutățile în creația literară (θέσις)[21], noțiunea de δοξοσοφία[22] este tratată; este dat tonul pentru plângerea căderii imperiului, iar valoarea dogmei filosofice antice a statului este pusă sub lupă.[23]Aici eseistica atinge, fără îndoială, punctul culminant. Nu mai poate fi vorba de exerciții preliminare. Pe de altă parte, exercițiul preliminar poate servi ca scop înstrăinării, despre care vom mai face referire mai încolo.

Tema jocului de-a v-ați ascunselea a genurilor literare ar putea fi prezentată mult și bine, totuși să-i punem capăt cu un singur exemplu: adică hagiografia. Ea nu este doar o mină de aur pentru istoria cultului și a liturghiei și în general pentru istoria culturii, dar și pentru romanul de ficțiune.

Chiar pe acest domeniu al literaturii de ficțiune, creștinismul a început să creeze foarte de timpuriu. Nu doar romanul hagiografic, în sensul strict al cuvântului, aparținea acestui domeniu, dar și anumite fapte ale apostolilor. La început se regăsește lucrarea canonică a lui Luca „Faptele apostolilor". Călătoriile misionare ale Apostolului Pavel ocupă aici un loc larg; pe lângă acesta, Petru joacă un rol modest, câteodată chiar jalnic. Aici era nevoie de ajutor și astfel au apărut romane cu multe digresiuni referitoare la călătoriile acestor misionari, întrerupte mereu de lungi discursuri didactice și predici misionare. Cadrul îl formează soarta familiei lui Clement – de aici și denumirea *Ps.-Clementini*[24] – un demnitar roman; suspiciunea privind distrugerea căsniciei joacă un rol, fuga și lunga odisee a tuturor membrilor familiei până la marginea spațiului mediteraneean, iar în cele din urmă cel care ajută la necaz pentru reunirea tuturor este mereu Petru. Importanți învățați sunt de acord că aici s-a făcut uz de un cadru literar mai vechi, pentru a îmbrăca într-un veșmânt mai atractiv predicile lui Petru. Dar și despre Pavel se povestește mult mai mult decât de ceea ce spune Luca, în special povestiri mai amuzante. Așa a apărut romanul despre Tecla,[25] o piesă literară plină de

elemente pentru psihanaliză şi fenomenologia isteriei. Pavel predică în Iconium. Pe partea opusă a străzii, o fată se ţine ca „un păianjen de fereastră", zi şi noapte, ca să nu piardă niciun cuvânt al apostolului. Logodnicul ei se simte neglijat, mama încearcă să intervină, dar în zadar. Atunci logodnicul dispune arestarea lui Pavel, dar Tecla înjunghie un paznic şi se strecoară noaptea în celula lui Pavel. Cei doi sunt descoperiţi, Pavel este dus la judecată, Tecla se târăşte în zadar în faţa temnicerului. La început Pavel i-a refuzat botezul. În cele din urmă este dusă şi ea la judecată. Trebuie să-şi găsească sfârşitul pe rug, dar o ploaie împiedică execuţia. Este eliberată şi porneşte imediat în căutarea apostolului, care fusese alungat din oraş. Îl găseşte şi îi cere să o ia cu el în călătoriile sale misionare. Atenţionată asupra primejdiilor, îşi taie părul în stilul bărbătesc. Aşa ajung în Antiohia. Aici un tânăr se îndrăgosteşte de ea pe stradă, o sărută şi îi cere lui Pavel să i-o vândă, căci o ia drept sclavul sau sclava sa. Dar Tecla îi smulge tânărului coroana de pe cap, îl zgârie pe faţă şi îi rupe hainele. Bineînţeles că urmează încă un proces şi hotărârea judecătorească *ad bestias* [aruncarea la fiare]. Totuşi, fiarele încep a se sfâşia între ele, nicidecum pe Tecla. Aceasta zăreşte în circ un bazin cu apă şi se aruncă cu capul în el, ca în felul acesta să se boteze singură. Focile din bazin mor toate, ca trăsnite de fulger, şi ies la suprafaţă. Este din nou eliberată. Pavel recunoaşte în mod deschis botezul făcut de ea însăşi şi o trimite acum, bineînţeles în haine bărbăteşti, într-o călătorie misionară la Iconium. Mai târziu, ea se mută în Seleucia, unde moare şi este înmormântată. Acest mormânt, împreună cu biserica şi parcul zoologic de acolo, devin cel mai căutat loc de pelerinaj al Antichităţii târzii.

Tot atât de puţin ca în *Ps.-Clementine* este vorba în acest caz de un „autentic" roman de dragoste, chiar dacă se încearcă mereu o aproximare picantă. Aşa cum s-a întâmplat adeseori în astfel de cazuri, în romanul *Tecla* s-a căutat un substrat eretic ascuns. Nu consider acest lucru necesar. Este suficient să se presupună că lucrarea aparţine unei persoane căreia nu-i erau pe plac cuvintele Apostolului: *„Mulier taceat in ecclesia"* – „Femeia să tacă în

biserică", şi care, de altfel, se mişca destul de încet în spaţiul unei discipline bisericeşti care se consolida încet. În orice caz, romanul este prebizantin, la fel ca romanul Clement. Dar el trebuie menţionat aici şi prezentat ceva mai pe larg, nu doar pentru că a fost citit în toată perioada bizantină, în pofida condamnării lui, ci în primul rând pentru că aici se aflau tăinuite posibilităţile în cadrul cărora se va mişca romanul hagiografic specific bizantin. Apariţia acestui roman ne-o putem imagina în diverse moduri, dar trebuie să fi existat în prealabil o schemă fundamentală: sfinţii erau sărbătoriţi în fiecare an şi era nevoie de o prezentare însufleţitoare a vieţii şi morţii lor. Ici şi colo existau *acta martyrum* adevărate sau informaţii autentice cu privire la viaţa lor. Dar dacă nu existau astfel de informaţii, ci doar un nume şi uneori un mormânt, sau dacă era nevoie de crearea unui sfânt pe care nu-l aveai? Atunci trebuia să intre în acţiune fantezia. Fiecare sfânt are îndatoririle sale, înainte de toate trebuie să fie virtuos şi să-şi asume un sfârşit binecuvântat, să dezvăluie totodată minunea sfinţeniei sale în orice caz după moarte, dar mai bine chiar din timpul vieţii. Virtuţile se cunosc, ele sunt cel puţin şapte; însă pentru a vedea ce se crede despre minuni, trebuie doar să arunci o privire la suferinţele omenirii. Astfel nu este greu să creezi pentru sfântul necunoscut sau care nu există o biografie credibilă. În romanul hagiografic fantezia se poate mişca fără restricţii mai mult decât în cel păgân; în Ortodoxie trebuia să se teamă de critică şi de veto. Viciul are un loc categoric în hagiografie şi, întrucât binecuvântarea şi iertarea sunt atât de apropiate, în cele din urmă virtutea triumfătoare furnizează material pentru o lucrare deosebită. Cu greu găsim în oricare alt loc mai multe amănunte privind practica desfrânatelor alexandrine decât în frumoasa istorisire despre Maria Egipteanca[26] şi anevoie se poate citi în alt loc mai mult despre substratul social al vieţii în Antichitatea târzie sub spoială creştină decât în rapoartele despre minunile sfinţilor Chir şi Ioan[27]. În romanul hagiografic, bizantinul are o lectură „uşoară", ceea ce este dorit şi posibil ca viziune asupra lumii. Iar producerea de materiale era mai bogată decât cea din domeniul romanului păgân. A tipiza

într-o lume iubită, care știa puține lucruri despre procesul de dezvoltare psihologică, care nu cunoștea nici romanul pedagogic, nici romanul de familie și în niciun caz romanul social-critic, romanul din domeniul legendelor despre sfinți are o sferă destul de întinsă pentru a cuprinde tot ce interesa și aducea bucurie..

Acest roman hagiografic nu evita deloc să împrumute ocazional din romanul de dragoste din Antichitatea târzie: dacă în legenda perechii sfinte, Galaction și Epistema, părinții purtau numele de Clitofon și Leucip, nu este nicio îndoială că aici s-a căutat legătura genealogică cu romanul de dragoste cu același nume a lui Achilleus Tatios. Antice sunt și multele ἐκπληκτικά și θαυμάσια, miracole și minuni, care se găsesc în special în Faptele Apostolilor și sunt purtate dintr-o parte a lumii în cealaltă, fiind asemănătoare celor din romanul lui Alexandru.

2. „RELEVANȚĂ" ȘI „ACTUALITATE"

În mod imperios se pune întrebarea cum s-au împăcat bizantinii cu această literatură. În primul rând literatura este supusă iarăși dezbaterii din perspectivă filologică. Este oare vorba aici doar de satisfacția unor *connoisseurs* care, cu dragoste neliniștită, sunt în stare să scoată la iveală orice sinuozitate a gândirii în aluzii filologice și reminiscențe clasice? Trebuie să admitem că existau astfel de opere. Cam câte persoane se pot descurca cu poeziile lui Theodor Metochitul – mi se pare o întrebare justă. Iar un cititor căruia lucrarea lui Mihail Glyka nu i-a creat probleme ar putea avea totuși dificultăți când este vorba de Nichita Choniatul. În general însă trebuie avut în vedere următorul fapt: pătura educată din Bizanț era omogenă; ea stătea sub imperativul general obligatoriu al elementelor pedagogice ale culturii clasice antice. Nu exista acea divergență culturală care este prezentă la noi și care îngreunează posibilitatea de înțelegere. Orice cuprinde, sub toate aspectele, ἐγκύκλιος παιδεία – am putea compara absolvirea ei cu examenul nostru de bacalaureat – gramatică

simplă, lectura autorilor antici, analiză stilistică, introducere în terminologia matematică și astronomică; toate pornesc de la clasicism și se varsă din nou în acesta. Chiar și „cunoștințele de specialitate" sunt în primul rând cunoștințe filologice. În aceste materii este inclusă cultura bizantină și din ele își creează literații operele lor. Astfel pot conta pe înțelegere și o atitudine de acceptare, pentru că se întâlnesc pe un teren pregătit. Autorul unei epigrame bizantine și al unei *progymnasma* poate ajunge la cititorii săi nu doar cu litera textului, ci și cu reminiscențele clasice, căci ambele se găsesc la fel de bine în spațiul culturii care cunoaște puține devieri și modalități de risipire. Întrucât din afară nu sunt oferite adaosuri sau alternative, acest sistem de educație nu este pus sub semnul întrebării. Deci pătura literaților nu este o castă, despărțită prin bariere de netrecut de pătura groasă a celor needucați. Bineînțeles, există literați de meserie, care se consideră oarecum deosebiți, care manifestă o aroganță de neimaginat și îi privesc cu dispreț pe ceilalți. Dar merită să subliniem, chiar dacă acest lucru este remarcat arareori, că numărul adevăraților literați de profesie care nu sunt cuprinși în lumea celorlalte ramuri profesionale bizantine reprezintă o minoritate. În aroganța lor vorbesc doar mai tare decât alții și de aceea sunt mai bine auziți. În orice caz, pătura cultă, deschisă spre literatură, nu este o apariție marginală a unei clase conducătoare care se desfată neduhovnicește și guvernează cu asprime, fără interes pentru literatură. Dimpotrivă, ea reprezintă ceea ce are rang și nume în interiorul acestei clase. Printre literați putem găsi nu mai puțin de 15 împărați, 20% reprezintă funcționarii nobili și demnitarii, peste 30% înaltul cler, pornind de la episcopi în sus și aproximativ 15% educatori. Astfel, „tonul" acestei literaturi îl reprezintă pătura dătătoare de ton a societății bizantine, critica ei este întotdeauna loială și „imanentă sistemului" – acest lucru nu este mai puțin valabil pentru cler, după cum nu este nici pentru laici. Se poate vorbi despre o astfel de identificare chiar în privința acelor literați de profesie a căror situație materială nu era roză. Uneori au fost descriși ca proletari, alteori ca literați cerșetori, cu toate că trebuie

să ne gândim că ceea ce cerşeau nu intra prea des în sfera produselor de lux! În orice caz, din punct de vedere social, ei priveau în sus spre posibili mecena, spre venituri uşor obţinute sau funcţii bune, care să îi scutească de griji. Ei privesc chiorâş şi spre standardele sociale ale acestor posibili mecena şi sunt gata să apere aceste standarde – un fenomen ce nu poate rămâne fără semnificaţie în ceea ce priveşte menţinerea concepţiilor generale ale vieţii înaltei societăţi bizantine.

Relaţia acestei literaturi cu punctul de legătură antic oglindeşte, într-o mare măsură, conştiinţa istorică a bizantinului şi reprezintă o oprelişte în faţa pretenţiilor sale de monopol cultural, cât şi o contrapondere împotriva unei monahizări mult prea accentuate a literaturii moderne. Prin aceasta devine o problemă politică. Clasicismul ei nu este simplu şi nici gustat pretutindeni. Bineînţeles că această literatură este în mare măsură conservatoare; face frecvent servicii unei pături guvernatoare, care se identifică cu statul şi cu pretenţiile sale morale şi de prestigiu. În vremuri de prosperitate, precum cele din secolul al VI-lea şi din secolele al X-lea şi al XI-lea, ea însoţeşte conştiinţa politică neînfricată cu instrumentaţie ornamentală; în vremurile puternicelor lupte de autodeterminare, cât şi în disputele cu perşii şi la scurt timp după aceea cu islamul, ea se aprinde epico-retoric, ca de exemplu la George Pisidul, sau în stilul romanului epic ca la Digene Akritas; iar atunci când pare să existe doar supravieţuire, se activează cu greu vechile standarde până la cele mai mici amănunte. Ea îi ajută clasicismului în mod defensiv împotriva a tot ce este străin şi în primul rând împotriva noii manifestări a „influenţelor apusene".

Să ne reconectăm totuşi la conţinutul acestei literaturi, şi anume în special la aceea care derivă dintr-un temei filologic şi care oricum are nevoie de o interpretare filologică în măsura necesităţii detaşării de modelul clasic în scopul stabilirii unuia propriu. Reproduce oare această literatură doar modelele, iar conţinutul rămâne, în ceea ce priveşte sensul şi semnificaţia, fără explicaţie pentru timpul în care a fost creată? Este ea oare chiar pentru Bizanţ un element fără angajare? O literatură care, mergând pe urmele uneia clasice, ar

înțelege să o reproducă în așa fel încât, necunoscând perioada creării sale, ar putea fi interpretată ca una clasică, este dintru început un lucru destul de greu de insinuat, tot așa după cum este improbabil ca o copie romană a unui bust clasic grec să nu fie recunoscută ca atare. În arta plastică ar putea câteodată să apară dubii, în cuvântul scris acest lucru este puțin probabil, pentru că în el se articulează mai multe nuanțe decât în sculptură. Perioada intermediară între Antichitate și Bizanțul complet încreștinat schimbă atitudinea față de problemele lumii, ale vieții și ale destinului. Trupul și spiritul nu mai formează o unitate, așa cum a fost exprimată în formula καλοκαγαθία, și a permis o înțelegere destul de naivă a realității. Simțământul etic nu mai este determinat ca înainte de aceste vechi dualități, ci se leagă definitiv de spirit, prins și el jenant într-o mișcare între cădere și revenire, în care clipa plăcută nu mai are niciun drept să mai zăbovească. Abia în al doilea rând acest lucru este rezultatul încreștinării. Anticul Platon, gnosticismul, sistemele neoplatonice ș.a.m.d. au jucat un rol în acest context; subordonarea atitudinii grecești asupra vieții unor influențe străine, atât orientale, cât și romane, a făcut restul. Și relațiile sociale s-au schimbat: libertatea acelor cărora le-a fost dată este acum mai periclitată în *polis*-ul romano-elenistic decât înainte; situația materială a imperiului a ascuțit probabil într-o mică măsură contradicțiile dintre săraci și bogați, dar le-a conștientizat cu mai multă tărie, iar superputerea trupelor militare străine și o administrație romană au zguduit siguranța personală. Toate acestea nu trebuie în niciun caz să-și găsească expresia în literatură și totuși acest lucru se întâmplă nu de puține ori. Cu alte cuvinte: asemenea oricărei literaturi, oricât de mare ar fi dependența sa de modele, ea trădează involuntar propria perioadă de apariție și, prin urmare, devine importantă pentru vremea sa.

Deci marea întrebare este dacă îi reușește unei astfel de literaturi, trecute în mod vizibil prin mediul filologic, să-și croiască drum spre „actualitate", să dea uitării mediul; dacă respectiva literatură este mai mult decât o reproducere mai puțin reușită sau mai bine realizată a modului de scriere antic. Răspunsul nu este ușor de dat,

deoarece numărul celor care citesc această literatură nu este mare nici printre bizantini. Cu greu ne permitem să parcurgem cursul acestei literaturi şi să aducem exemple concrete pentru fiecare epocă, înainte ca o părere generalizată să poată fi emisă. Înainte de toate trebuie să se spună totuşi că anumite genuri literare, mai ales istoriografia, nu trebuie să fie prezentate singular, deoarece chiar punctul lor de plecare asupra istoriei şi tematica lor răspund la această întrebare. În general există unitate de vederi asupra tradiţiei istoriografice în Bizanţ. Oricât de greoi sau lipsit de speranţă ar fi, prin stilul lor preţios, Ana Comnena sau Nichita Choniatul, ambii au „în mână pulsul vremii". Acest lucru este cu adevărat valabil pentru genul cronicăresc. Retorica şi competenţa lor controversată, ca să spunem mai mult decât stereotipii, trebuie tratate într-un capitol aparte.

Pentru literatura bizantină timpurie l-aş numi pe primul loc pe Palladiu, de altfel cel mai mare epigramist, care trebuie citat în literatura greacă postclasică. El este un fiu al perioadei schimbărilor; Alexandria sa este de mult timp, din perspectivă religios-creştină, centrul vechii lumi a Răsăritului, dar în acelaşi timp şi citadela culturii, puternic înrădăcinată în elenismul păgân. Exact ambivalenţa unora dintre epigramele sale – este caracteristic faptul că analiştii cred mereu că trebuie să se decidă între „păgân" sau „creştin" – reprezintă acea perioadă şi problematica ei. Prins de idealul grecesc al παιδεία, el satirizează un bărbat – probabil că este într-adevăr Themistios – care doreşte să opteze atât pentru παιδεία, cât şi pentru administraţia romană şi crede că poate să combine una cu alta. Cu imaginea celor două destinaţii, tronul ceresc al filosofilor şi *sella curulis* de argint a funcţionarului roman se loveşte exact în lucrul care a afectat atât de mulţi greci culţi din vremea sa, în special pe Libaniu:[28]

> Tu, cel care ai stat de curând pe scaunul ceresc, ai luat
> bucuros scaunul argintat. O, cât este de ruşinos acest lucru!
> Ieri mai erai încă o persoană de vază, astăzi ai devenit un nimeni.
> Ridică-te din adâncuri, cel ce ai căzut acum din înălţime!

Faptul că administrația romană nu este privită bine *in actu* se înțelege de la sine, mai ales dacă este vorba de un funcționar de la finanțe:[29]

> Mulți sunt vorbitori străluciți, dar și comoara exprimărilor lor
> nu accentuează asupra a ceea ce îți străbate, pulsând,
> sufletul tău;
> ceea ce ne înstrăinează de tine, ca fiind plin de contradicții
> și de neconceput;
> furi și atunci ești mișcat până la lacrimi.
> Chalkis l-a trimis aici și, ca un nebun, ne jefuiește pe noi,
> cetățenii,
> fură și, în timp ce fură, plânge și se gândește la profit.

Cu atât mai pură este imaginea acelei femei care întruchipează într-o măsură considerabilă știința și cultura alexandrină:[30]

> La apariția ta, la cuvintele tale, mă închin
> și ridic privirea la casa de stele a Fecioarei;
> căci lucrarea ta urmează cerului, spre cer îndeamnă
> frumusețea vorbelor, divină Hypatia,
> O, tu, stea curată a științelor duhovnicești.

Este oare compătimire sau ironie amuzantă sau pur și simplu resemnare ceea ce scrie despre un altar al lui Tyche, transformat într-o cârciumă?[31]

> Văd, lucrurile se răstoarnă în mod îngrozitor
> și ghinionul are acum vizibil chiar noroc!

Bineînțeles că Palladiu nu împărtășește în niciun caz încrederea păgânilor simpli în chipul din marmură sau bronz al zeilor. Frivolitatea față de ea nu este nouă, ca în fața unei statui de bronz a focosului și înflăcăratului Eros care este topit, și Dumnezeu știe căror alte scopuri va sluji:[32]

L-au transformat în foc pe îndrăznețul, înflăcăratul Eros,
Acum s-a făcut un creuzet din el: chinul a devenit așadar chin.

Ceea ce în pofida scurgerii timpului îi rămâne neluat este soarta sa tristă de director de școală; el trebuie să lupte cu părinții care îi datorează bani și i-a ieșit pe nas exegeza simplă din școala primară asupra lui Homer. Ce rezultă din asta?[33]

Fiica gramaticianului a născut din dragoste. Un copil de gen
masculin
sau feminin? Nu, a apărut doar un neutru!

Alături de Palladiu trebuie numit și Synesius, viitorul episcop de Ptolemais, fiul unor părinți de vază, mândru de originea aristocrată, care merge înapoi până la regii spartani; un nebun după cai, mult timp alături de un nebun după cărți, după cum singur recunoaște. Dacă a scris *Despre vise*[34], acest lucru nu este întru totul neactual, pentru că despre această temă se discuta mult în vremea sa și nu fără o apropiere de cunoștințe profund psihologice. În primul rând trebuie să fie numit aici ca autor al lui Dion.[35] Acest tratat despre calea antică a filosofării și scrierii descrie în culori magice idila gentlemanului interesat de artele frumoase, care are o primă dispută fundamentală cu un estetician trăitor în interiorul tradiției păgâne cu aspirații metafizice și cu idealuri aparținând monahismului egiptean. Căile dezvoltării sunt anticipate aici tetic, acelea pe care le va predica contemporanul său, Evagrie Ponticul, într-o formă radicală. Marea sa cuvântare către împăratul Arcadie aparține celei mai actuale publicistici politice de la începutul secolului al V-lea, iar „romanul său cheie", Istorisiri egiptene,[36] este așa-numita contribuție beletristică privind vederile sale politice. Synesius este actual doar pentru timpul său. El articulează însă îngrijorările și speranțele clasei sale, iar educația antică și în sens restrâns „filologia" sa nu fac nicio derogare.

Filologia nu este întotdeauna un factor codecizional. Chiar în sfera creștină a Antichității târzii întâlnim scriitori care au parcurs

de fapt drumul educației și, pe deasupra, nu unul rău, dar care, chiar dacă la început au urmat scopuri religios-ascetice, creează și mici capodopere „nefilologice". Am putea să-l numim deja pe amintitul Evagrie Ponticul și arta sa uimitoare de a lega împreună profunde *aperçus*[37]*spirituale*, însă lectura sa îl depășește pe cel neinițiat. Mai bine plasat este aici Ioan Moscu cu a sa „Livadă duhovnicească".[38] Contemporan al Papei Grigorie cel Mare, el scrie la fel despre viața și faptele eroilor singurătății și ai vieții mănăstirești. Dar diferența este caracteristică: Grigorie, autorul tratatului *Moralia in Job*, înclinat spre a plânge catastrofele provocate de migrația popoarelor înaintea porților Romei, nu scapă de a sa *tristesse*, nici măcar în dialogurile despre „părinții italieni"; Moscu aleargă fericit de la o chilie la alta, din pustiu în pustiu, ca și cum n-ar exista viață decât acolo, doar acolo fiind umor și armonie curată cu creația lui Dumnezeu. Leii devin miei, iar tăria ascetică devine un gest la îndemână. Pustiul trăiește amintind în suflet chiar și de cămin.

Secolele al VII-lea și al VIII-lea ne oferă puține elemente pentru scopul vizat. După luptele extrem de grele și apariția imperiului și pierderea provinciilor de inspirație culturală, lumea Bizanțului, interesată spiritualicește, trebuie mai întâi să se regăsească pe sine. În secolul al IX-lea, Fotie și Arethas reprezintă noi deținători ai puterii. Dar ei sunt personalități izolate, chiar dacă în jurul lor se mai realizează câte ceva, acesta fapt este inflexibil și nu cu foarte mult *esprit*. Ceva mai distinct decât această inflexibilitate este, spre sfârșitul secolului al X-lea, un grobianism accentuat. Adepții unei „culturi" regăsite se bat între ei cu furie, ca de exemplu, Constantin Rhodios și Leon Choirosphaktes.[39] Interesul searbăd pentru controversă, în care, alături de respingerea păgânismului, trebuia să fie suprimat noul început al unui umanism, trădează o perioadă ale cărei interese au atât de puțin de-a face cu spiritul, încât sărmanii reprezentanți ai „spiritului" se grupează într-o castă și se sfâșie în interiorul ei.

Vestigii ale acestei suspiciuni de intrigi păgâne se găsesc chiar și în secolul al X-lea, de pildă, în dialogul cu titlul *Philopatris*.[40] În ceea ce privește semnificația operei, părerile diferă – de altfel

şi aceasta este o urmare a tendinţei intime a vremii, care trebuie pusă pe tapet şi pe care cu greu o putem distinge cu claritate. În orice caz, acest dialog este însă legat de un pamflet politic, care nu are nicio legătură cu Antichitatea, ci numai cu secolul al X-lea bizantin. Lucian este bineînţeles naşul, într-o aşa măsură încât perioadele târzii îl consideră „lucianist" sau îl mută înapoi în Antichitate. Acest fapt nu poate produce rupturi în angajamentul ferm împotriva unor planuri de răsturnări ciudate în cercurile înaltului cler din capitală.

Greu de comparat cu Palladiu, şi totuşi continuând prin arta lor în forma sa vechea tradiţie a epigramei, atât Cristofor Mitilenul, cât şi Ioan Geometrul aruncă o lumină asupra vieţii cotidiene din Bizanţ. Prin autoironie, primul arată cum doreşte să evite la cumpărarea de peşte preţul mărit prin comerţul intermediar şi cum eşuează lamentabil.[41] Din punct de vedere istorico-cultural, nu mai puţin edificatoare sunt versurile sale batjocoritoare la adresa colecţionarului de moaşte, Andrei,[42] care a dus 10 mâini ale martirului Procopie şi patru capete ale Sfântului Gheorghe (!), sau versurile intraductibile ale lui Ioan Geometrul asupra modului în care vorbesc judecătorii din vremea sa, în special asupra lui „R" graseiat.[43]

Κρίσιν κριταὶ κρίνουσιν ἐν κριτηρίῳ,
ἀεὶ τὸ ῥῶ λέγοντες ἠκριβωμένος.
Κριτὴς δ' ὁ μὴ γνοὺς ἀσφαλῶς τὸ ῥῶ λέγειν
ὀρθῶς προσειπεῖν οὐκ ἂν ἰσχύσῃ,
ἀλλὰ κλιτὴν μὲν τὸν κριτὴν, τὴν δὲ κρίσιν
κλίσιν προσείποι πάντα λοξὰ καὶ νόθα...

Mijlocul secolului al XI-lea, caracterizat prin indolenţă politică, este pe de altă parte perioada cea mai activă a literaturii şi vieţii spirituale bizantine. Este de menţionat pe primul loc Ioan Mauropiu, predicator, epigramist, imnograf şi epistolograf – prezent în cele mai limpezi ape ale umanismului. Doar la el aflăm despre greutăţile istoricului, care se simte forţat de cei de sus să scrie, dacă nu chiar să falsifice istoria astfel încât să nu fie lezată vanitatea celui

care l-a însărcinat cu această misiune. Mauropiu renunță la scris![44] Doar el îndrăznește în acea perioadă să-și exprime scepticismul față de tabuurile străvechi ale Ortodoxiei dogmatice, adică să întrebe dacă trebuie să fie întotdeauna Chiril al Alexandriei cel care dă tonul și de ce este excomunicat Teodoret.[45] Pe deasupra, mai dorește un loc în raiul creștin și pentru Platon și Plutarh.[46] La el revine mereu următoarea constatare în aprecierea situațiilor istorice: Era om! Omule, nu judeca! Ca urmare, de exemplu, nu duce la extrem obișnuitele exagerări cu privire la cinstirea Mariei, ci revine cu picioarele pe pământ și constată: Oare nu-și are originea în spița umană?[47] Și ea era doar un om!

Prieten cu Mauropiu, și totuși total diferit de el, este filosoful, poli-istoricul și demnitarul de la Curte, Mihail Psellos. Virtuozitatea sa îl înflăcărează, însoțindu-l mereu; iubește neîncetat varietățile pe care el însuși voia să le practice. Cu toate acestea este legat, ca orice scriitor, de epoca în care trăiește. Scormonește cu predilecție în realizările antice, dar le marchează inteligent și cu talent în ton cu secolul al XI-lea. Opera sa istorică este departe de patosul unui Procopiu, concepută *aperçu* și anecdotic; o istorie trecută prin prisma multicoloră a propriei sale personalități. S-a observat deja faptul că nu îi este străin tonul liric. Satirele sale nu sunt mai puțin remarcabile. Aici se regăsește preotul bizantin, preotul lui Psellos, pe care îl ia uneori în derâdere cu umor: ὁ παπᾶς ὁ ἐμός[48]. Ceea ce reprezintă preotul meu ar trebui pus în versuri liturgice, dar nu mă pricep la aceasta. Totuși nici nu este necesar, căci nu vezi multe la el din ceea ce înseamnă preotul: din veșmântul preoțesc doar cârpe neîngrijite, în ce privește cultura, el a rămas blocat în primele clase elementare, în schimb are zarurile și vinul său. Și așa mai departe. Nu e vorba de o satiră ascuțită, ci mai degrabă o persiflare amuzantă – imaginea unui *papa*, foarte realistă și foarte posibilă. În mod evident, Psellos devine mai sarcastic atunci când cineva, fără pregătire, încearcă să se strecoare în cercurile literare. Dovadă în acest sens este o satiră la adresa unui cârciumar, care s-a împuternicit judecător.[49] Totuși, mai importantă mi se pare observația că epistola aparține iarăși literaturii vii a bizantinilor – iar acest lucru

se remarcă în principal la Psellos. Bineînțeles că adeseori epistola nu este la el altceva decât un bilet prețios, iar uneori o scrisoare de recomandare pe care o dă unor tineri sau persoane ajunse la ananghie, spre a le fi de ajutor. Se spune despre Psellos că nu se lăsa prea mult rugat pentru astfel de scrisori, altfel ar fi greu de explicat numărul lor imens. În scrisorile sale el devine mereu un povestitor care ne îngăduie să privim profund în viața zilnică a contemporanilor săi. Astfel, el povestește despre vizita unui atotștiutor,[50] care se comportă ca și cum ar fi sosit doar cu o zi înainte din Egipt, Etiopia și India; cunoaște totul despre fiecare braț al deltei Nilului, știe fiecare cătun și ce vânt suflă acolo și în primul rând nu se lasă niciodată întrerupt. „Nu mi-a mai rămas decât să cad într-un somn adânc și astfel să scap de acest om. Dar în mod cert va mai reveni!" Există între epistolele lui Psellos unele care ne lasă să vedem într-o lumină ambiguă monahismul timpului său, iar în altele îi atacă pe reprezentanții acestei categorii cum nu ne-am fi așteptat din partea unui bizantin „ortodox". În fine, a fost și el monah o scurtă perioadă de timp pe muntele Olimp (în Bitinia). Dar călugării nu au pierdut ocazia să-l răsplătească pe măsură pentru acest ocoliș. Unul dintre ei scria, încurcând în mod voit muntele bitinic al monahilor cu muntele zeilor din Grecia:[51]

> Stăpâne Zeus, părinte și domnitor,
> Cel cu mulți copii și tunând cu glas puternic,
> Nu ai suportat Olimpul, nici măcar pentru o scurtă perioadă,
> Pentru că aici, din păcate, nu puteau fi găsite zeițele tale!

Să mai facem aici doar observația că Psellos este poate unul dintre primii învățați care s-au preocupat de expresiile populare din vremea sa – semn al interesului pentru limbă, pornind de la clasicism.[52]

În ceea ce privește epistola literară, aceasta nu conține a rămâne o mărturie puternică în secolul al XII-lea, secol care din punct de vedere retoric este mai expresiv decât secolul al XI-lea. Ceea ce scrie Mihail Italicul despre omilia unui patriarh[53] (ar putea

fi Ioan Agapetul), de fapt copiat de la alții, aduce lumină asupra unui mod de lucru care pare să nu fi fost destul de rar. Apoi veșnica plângere privind neplata profesorilor, adresată unui funcționar al Curții, care a fost odinioară elevul lui Mihail.[54] Și așa glumind, el se aruncă, în postura de profesor, asupra studentului care n-ar fi fost nimic fără el: Nu rog, ci poruncesc: salariile profesorilor trebuie plătite! Dacă aceasta nu ajută la nimic, atunci intră în pielea sărmanului nenorocit, care se adresează ministrului atotputernic, cel ce are totul la degetul său, ca apoi să nu se mai roage pentru salariu, ci pentru câțiva bănuți.

Învățatul sau profesorul sărman este peren în literatura bizantină. Înțelege să se plângă la fel ca țăranul. Iar din când în când are impresia că totuși cerșește pentru ceva mai mult decât pentru pâinea cea de toate zilele. Oricum ar fi, poezia *Ptohoprodromos* despre acel tânăr căruia tatăl îi spune: Fiul meu, trebuie să studiezi, numai așa vei reuși; și care după aceea trebuie să se uite cu invidie o viață întreagă la oalele pline ale vecinului său, ale meșteșugarului de rând, care îl ia în derâdere, oglindește fără îndoială realitatea socială, cel puțin parțial.[55]

Întorcându-se spre modele din Antichitatea târzie, secolul al XII-lea creează, într-o limbă prețioasă, și romane de dragoste.[56] Eroii lor se mișcă într-un spațiu antic imaginar, au puțin de-a face cu Bizanțul, în orice caz, nu cu intenție din partea creatorului. Faptul că, ocazional, se mai strecoară câte un lucru care trădează timpul creării lor nu poate fi evitat atunci când este vorba de o astfel de literatură. În acest caz se afundă oare ramura literaturii în simpla reproducere a modelelor antice? Nu este vorba aici de o renunțare conștientă la orice influență asupra vremurilor proprii? După toată aparența, da; dar poate că nu trebuie să trecem cu vederea următorul lucru: Oricât de mic ar fi fost grupul acelora care puteau citi aceste romane, ele dezvăluie totuși o tendință de emancipare de a ieși din atitudinea obișnuită a Ortodoxiei curente. Încercarea ar fi putut să fie artificială, cu toate acestea era o încercare. În secolul al XIV-lea se regăsește un mediu mult mai propice.

Teodor Prodromitul este unul dintre autorii de romane de acest gen, despre care nu se poate spune că nu privește la timpul său. El și-a exprimat părerea asupra evenimentelor politice din vremea sa în poezii, nu fără semnificație. Este foarte posibil ca el să fie creatorul parodiei dramatice a așa-numitului război între pisică și șoarece.[57] Nu ar trebui văzut drept ceva remarcabil dacă Prodromitul satirizează aici cu ironie cinică câte o „bravură" a secolului al XII-lea. Mai nou se dorește să se vadă în el și creatorul satirei *Timarion*[58]. Dar oricum ar fi interpretată, ea aparține secolului al XII-lea, ca monument al liberalismului excepțional, când este sărbătorit un împărat antic (Teofil) care, conform tuturor legilor fundamentale ale Ortodoxiei, nu ar fi trebuit să fie sărbătorit. Mai presus de toate, acest *Timarion* este o piesă amuzantă, o batjocură la adresa învățaților docți și semidocți ai secolului al XII-lea, cu referire și la cei din secolul al XI-lea. Ea prezintă totodată și informații istorico-culturale, pe care de altfel le vom căuta în zadar.

În ceea ce privește secolul al XIII-lea când, de-a lungul deceniilor, imperiul a trebuit să renunțe la centrul său politic și spiritual, Constantinopol, aș vrea să menționez doar un singur autor, care este de altfel puțin simpatizat: Nichifor Blemmydes. Dacă arunci o privire asupra manuscriselor unor opere[59] ale sale, ai impresia că a avut cu compendiumurile de științe naturale pe care le-a întocmit mai mult succes la umaniștii secolelor al XV-lea și al XVI-lea decât la bizantini, adică într-o vreme în care se credea că se cunosc lucrurile mult mai bine – actualitate pentru viitor!

În cele prezentate până aici, noțiunea de „actualitate" atârnă adesea de ceea ce este ocazional, anecdotic, pentru a nu spune superficial. Actualitatea profesiunii de scriitor în Bizanțul secolelor al XIV-lea și al XV-lea are o altă dimensiune. Este perioada în care pretenția monopolului bizantin asupra culturii și științei este pusă cu tărie din exterior sub semnul întrebării. Literatura latină, de la patristica târzie până la scolastica timpurie și clasică, este tradusă în greacă într-un mod magistral; la început fără idei preconcepute și fără a se gândi la consecințe. Dar acestea apar. Metochitului, care trebuie să fie menționat aici încă o dată și mai

accentuat decât în alte locuri, îi este clar că ideea monopolului bizantin nu şi-a găsit în mare parte falsa sa certitudine în aceea că ar lipsi posibilităţile de comparaţie, că nu s-a făcut nimic pentru restul lumii, care cere acum atât de vocal dreptul la cuvânt.[60] Odată pornit pe drumul criticii, el se încumetă şi asupra clasicilor, şi nu doar din punct de vedere filologico-verbal şi stilistic, ci şi cu întrebarea fundamentală legată de ceea ce au ei de oferit omului modern al secolului al XIV-lea pentru a-şi îndeplini sarcina. Iar răspunsul nu este întotdeauna pozitiv. Şi Dimitrie Kydones descoperă cu uimire că ascuţimea şi stringenţa argumentaţiei scolastice este o moştenire greacă antică, de care se preocupă mult prea puţin contemporanii săi.[61] Este vorba despre rădăcini. George Scholarul s-a preocupat de această nouă ofertă mai profund decât ceilalţi doi la un loc, dar realizarea sa nu mai are nicio speranţă să fie o stea călăuzitoare.

Despre actualitatea literaturii populare din aceeaşi perioadă cu greu se mai poate spune ceva în plus. Această literatură s-a emancipat în decursul secolului al XIV-lea şi în special în secolul al XV-lea din sânul „filologilor"; ea creează din ceea ce este nemijlocit şi din această pricină este condiţionată de timp. Peste toate, genurile literare (*genera*) şi multe opinii rămân din interese pur personale, ceea ce invocă totuşi o „literatură populară" independentă, nu arareori tipic „bizantină". Dar mediul care va fi atins şi vizat trebuie căutat mai adânc cu câteva niveluri şi, nebunește vorbind, mai larg şi mai cuprinzător. Satirele, parodiile şi fabulele nu se mai ocupă de o castă sau de o singură pătură socială, ci de „popor" – fiind cel mai bun izvor pentru istoria culturii secolelor al XIV-lea şi al XV-lea. Cântecele de dragoste nu mai au nicio teamă faţă de vreun veto ortodox, iar romanul trăieşte din plăcerea pură pentru ficţiune.

Este imposibil să prezentăm aici toate genurile literare ale bizantinilor prin exemple care îşi pot dovedi „transparenţa" şi care oglindesc, într-un anumit mod, posibilitatea bizantinului de a se regăsi în ele sau de a se simţi provocat de ele. Doar un singur gen ar fi mai special, deoarece este pomenit foarte rar în istoria literaturii, şi anume autobiografia. În ceea ce o priveşte, ea se poate

folosi de orice gen literar: poezie, discurs, epistolă, chiar şi hrisov. Acolo unde autobiografia este mai mult decât enumerarea datelor de viaţă şi a faptelor, acolo unde vorbeşte într-adevăr despre sinele propriu, îi este greu în Bizanţ, deoarece de prioritate se bucură ceea ce pleacă în mod exemplar de la tradiţia antică. Cu atât mai importante sunt cazurile de excepţie. Distanţarea de lumea înconjurătoare şi de puterea ei de modelare solicită eforturi deosebite şi, întrucât există, bineînţeles, pericolul autodenaturării, aceste eforturi sunt în special „înşelătoare".

Interesul faţă de autobiografie, la începutul erei bizantine, s-a personificat în Grigorie de Nazianz. El însuşi, şi adeseori doar el însuşi, este obiect al poeziilor, al discursurilor şi epistolelor sale. Aproape totul este εἰς ἑαυτόν, *in seipsum*, este crez şi confesiune.[62]

El vrea să reflecte calamităţile vieţii sale şi o face în metru, căci acesta i se potriveşte, spre a depăşi prin cânt durerea, şi să supună cu măsură lipsa de măsură a persoanei sale. Aşa se face că unele dintre predicile sale oglindesc mai puţin sărbătoarea zilei când sunt ţinute decât relaţia sa personală cu comunitatea; ele sunt parte a justificării sale faţă de aceasta, faţă de tatăl său, de prietenii săi şi înainte de toate faţă de Vasile al Cezareei. Întreaga gamă a posibilităţilor relaţionale se deschide: relaţia sa cu vraja Antichităţii şi a şcolii elenistice încă încorporată în Atena muribundă a secolului al IV-lea (Ὦ λόγοι καὶ Ἀθῆναι καὶ ἀρεταὶ καὶ λόγων ὑδρῶτες!), relaţia cu Constantinopolul, Noua Romă, care i-a oferit cele mai fericite şanse ale vieţii, ca în cele din urmă totuşi să-l dezamăgească din nou; relaţia sa cu ceilalţi episcopi, care nu putea să fie mai rea decât era, şi cărora le face o mulţime de reproşuri, cu care aş fi putut înfrumuseţa părţi ale capitolului meu despre Ortodoxia politizată, şi în fine, legătura sa mereu oscilantă, în sus şi în jos, cu Vasile cel Mare, cu tot ce însemna pentru el prietenia, ca apoi, iarăşi şi iarăşi, s-o dezavueze. Aici o revărsare înfocată a prieteniei, iar acolo un „nu voi mai crede niciodată în prietenie". Un bărbat bizantin căruia nu-i este străină nicio slăbiciune şi care nu ne ascunde aproape nimic. Ceea ce citim în una dintre scrisorile sale către un tânăr are şi un caracter autobiografic: „Aud că te entuziasmezi

pentru sofism şi că acest lucru este important pentru tine. Dacă îţi place şi virtutea, atunci eşti de-al nostru. Dar dacă eşti doar sofist şi uiţi de prietenia noastră, atunci totuşi nu doresc să-ţi spun ce nu te-ar bucura. Doar aceasta: o anumită perioadă de timp, înconjurat de tineri, vei fi mulţumit cu tine însuţi. Dar apoi, când vine înţelepciunea, vei avea mult timp să râzi de tine însuţi. Dar asta este pentru mai târziu."[63] Bineînţeles că Grigorie nu era un sofist pur, dar „sofistica" era una dintre modalităţile de care era ancorat un pol al cunoaşterii sale. Şi lui i-a trebuit mult timp să ajungă la înţelepciune. Dar se pare că nu a mai găsit râsul:

> Mie, celui bătrân, mi-a făcut bine
> să scriu poezii, şi mie, ca bătrânei lebede
> ce se consolează cu unduiri obosite,
> să-mi cânt nu un cânt de jale, ci un cânt de adio.[64]

Un mediu asemănător, acelaşi secol, aceeaşi Asie Mică, în autobiografia lui Libaniu, Λόγος περὶ τῆς ἑαυτοῦ τῆς ἑαυτοῦ τύχης.[65] Aproape că eşti ispitit să vezi în introducerea lui Tyche, în titlu, diferenţa faţă de Grigorie de Nazianz. Grigorie se dezvinovăţeşte prin propria sa slăbiciune şi mai ales prin opoziţia episcopilor co-liturghisitori sau prin neînţelegerea din partea prietenilor. La Libaniu este chiar destinul însuşi, prin care se abate de la ale sale. Bilele negre şi albe sunt rostogolite încoace şi încolo, iar în spatele balotajului dispare personalitatea. Cercul de interese este destul de restrâns: studiu, înainte de toate retorică şi prestigiul retorului. Atena rămâne în ceaţă şi de asemenea neiubitul Constantinopol. Oraşul său, lumea sa, care dă măsură tuturor lucrurilor, este Antiohia; aici este cetăţean, profesor, patron şi binefăcător. O scenă finală a acestei biografii: Libaniu îl pierde prin moarte pe unul dintre fiii săi într-un oraş tracic. Durere şi lacrimi „aproape până la orbire" în familie şi printre prieteni. Până când Libaniu însuşi păşeşte în cercul lor şi anunţă: „Încetaţi să fiţi trişti; avem ceva ce va pune capăt suferinţei: oraşul în care a murit fiul meu a fost pedepsit de zei prin foamete." Cititorul modern s-ar putea

mira, însă aceste rânduri n-au fost scrise pentru el. Libaniu se cunoaşte pe sine şi probabil că şi pe ai săi ascultători şi cititori. Episodul dezvăluie cât de mult mai exista din sofismul antic, dar şi unde Antichitatea însăşi se afla la final.

Un alt fel de autobiografie, total diferit, deosebit de „bizantin" şi totuşi determinat de forţe mai înalte, dacă nu chiar prin Tyche, îl reprezintă autobiografia monahală, aşa cum era redactată de stareţii fondatori, nu arareori anticipând regulile mănăstireşti sau dispoziţiile testamentare. Să alegem un exemplu: Hristodulos, fondatorul renumitei mănăstiri de pe insula Patmos.[66] La fel şi aici, hotărâtor nu este progresul interior al eroului, nici oglindirea pitorească a unor mici experienţe, evenimente şi aventuri, ci îndrumarea de către Dumnezeu, treaptă cu treaptă, ceea ce implică formarea şi instruirea călugărilor săi. Nici numele mănăstirii unde îşi începe drumul, nici cel al călugărului care l-a introdus în viaţa duhovnicească nu joacă vreun rol. Două lucruri definesc această viaţă: eros-ul pentru ξενιτεία (înstrăinare), după cum chiar el o formulează, şi teama, o dată de sarazini, apoi de turci, iar după aceea de lume în general. Aşadar drumul său duce din patria răsăriteană la muntele Latros, unde descoperă un nou Sinai, apoi la Strobelos, după aceea pe insula Kos şi în cele din urmă în „adevărata singurătate" pe Patmos, care îi va fi asigurată prin acordarea libertăţii de către împărat. Iar Euboia este ultima oprire. Nu găsim nimic despre o căutare lăuntrică. Teama rămâne dominantă, în cel mai bun caz, specificul de a fi persoană – mai mult nici nu trebuie să fie – nici nu are voie, deoarece această caracterizare corespunde mai bine idealurilor monahale decât individualitatea puternic marcată. Scuza ruşinoasă pentru propriile slăbiciuni şi temerea faţă de hotărârea lui Dumnezeu dezvăluie acea evlavie, care se plasează ea însăşi ca obiect într-o altă sferă independentă în sine.

Fixată în tipare şi impersonală rămâne, de exemplu, şi autobiografia pe care o redactează împăratul Mihail al VIII-lea înainte de a fi compus rânduiala monahală pentru Mănăstirea Dimitrie din Constantinopol;[67] însă monumental ca Ancyranum, deoarece impune cu îndrăzneală conştiinţei noastre conştiinţa de sine a acestor

monarhi. Totul este maiestatea şi nu există niciun dubiu: maiestatea se află în orice clipă în grija deosebită a lui Dumnezeu, mai ales în luptele monarhului. Iar duşmanii săi personali sunt duşmani ai imperiului şi în acelaşi timp duşmanii lui Dumnezeu. Un document de neuitat pentru conştiinţa de sine a împăratului, pentru însuşirea completă şi fără ezitare a ideologiei de suveran în special.

O categorie aparte, croită pe măsura ocupaţiei şi numai în funcţie de ea, aidoma biografiei monahale, este şi autobiografia autorului. Una dintre cele mai grăitoare este aceea a patriarhului de mai târziu, Grigorie Cipriotul, din secolul al XIII-lea.[68] Cineva îşi părăseşte patria în toiul nopţii în căutarea marelui învăţător; îşi asumă călătorii lungi şi cu eforturi nesfârşite şi îşi pune în joc chiar şi viaţa, deoarece a aparţinut unei Acropole a civilizaţiei îndepărtate – şi se simte dezamăgit de sărăcia celor oferite. Să ai încredere în cele din urmă doar în tine tinde spre bunul gust al acestui gen. Niceea reprezintă la Grigorie dezamăgirea şi reputaţia sa. Totuşi Constantinopolul devine iarăşi bizantin: marele eveniment. Aşadar mare, deoarece aici se oferă din nou posibilităţi de educaţie. Iar aici ajunge profesor, cel al cărui program sună astfel: τὸ χαριέν, τὸ ἀστικὸν, τὸ σεμνὸν καὶ τὸ ὄντως Ἑλληνικόν (plăcutul, bogăţia spirituală, moralitate supremă, ceea ce este într-adevăr grecesc)! Desigur, el ajunge patriarh împotriva voinţei sale şi se foloseşte de perioada patriarhatului său, prin aluzii cu trimitere la mari greutăţi, în fond doar pentru a da lămuriri cu privire la volumul limitat al creaţiei sale literare.

O introducere mai extinsă şi mai detaliată necesită autobiografia unui contemporan ceva mai vârstnic, Nichifor Blemmydes,[69] deoarece el transformă biografia monahală şi cea de scriitor, pur şi simplu, într-o autobiografie în stilul vieţii sfinţilor, fără a avea nici măcar o clipă conştiinţa încărcată, pentru că el are întotdeauna dreptate. Mai mult, el îşi intitulează lucrarea Στήλη ὁμολογίας, un monument al mărturisirii – al mărturisirii despre sine însuşi. Nu lipsesc aici nici minunile, căci ele nu pot lipsi dintr-o hagiografie. Iar insuccesele sale în carieră nu sunt de fapt nimic altceva decât pedeapsa lui Dumnezeu prin opozanţii săi. Mâna lui Dumnezeu,

care pedepseşte, se îndreaptă prin el în direcţia cea bună; el reprezintă întotdeauna dreptatea şi prin aceasta are şi dreptul să se răzbune pe opozanţii săi, oriunde i se oferă prilejul. Totuşi Biserica Ortodoxă nu-l socoteşte printre sfinţii săi.

Rămâne să menţionăm arta deosebită a prezentării autobiografice de către Dimitrie Kydones: *Apologia pro vita sua*.[70] O încercare încântătoare însă aproape tragică de a justifica îndepărtarea de sistemul Ortodoxiei politice, provocată de descoperirea involuntară a scolasticii latine şi a datelor gândirii sale incitante, faţă de o societate care abia dacă mai are ceva de ce să se agaţe în afară de această Ortodoxie.

3. CRITICA SOCIALĂ?

Ideea că un scriitor, în virtutea chemării sale lăuntrice, ar trebui să întreprindă totodată o critică a societăţii este o generalizare care nu are în sine nicio motivaţie. Pe de altă parte, a se referi la neliniştile şi mişcările din cadrul societăţii care îl înconjoară şi a reacţiona cu mai multă tărie face parte, fără îndoială, din receptivitatea sa deosebită, mai ales atunci când o astfel de nelinişte afectează acel spaţiu liber de care are nevoie orice creator. În acest context critica societăţii în scris nu este doar un indiciu al „actualităţii" creaţiei literare, căci dincolo de orice reverberaţie pe care existenţa concretă o are în cuvânt, mai este şi existenţa cu al ei compromis.

Dacă într-adevăr, după cum s-a menţionat, pătura literară creatoare din Bizanţ se suprapunea mai mult sau mai puţin până în ultimele secole peste pătura superioară a societăţii sau cel puţin era orientată spre această pătură superioară şi aspira la standardul acesteia, atunci nu este deloc surprinzător faptul că pentru pătura „educată" a literaturii bizantine critica societăţii nu era un lucru obişnuit şi că acolo unde totuşi apare, ea rămâne imanent sistemică şi se referă mai degrabă la persoane, la anumiţi reprezentanţi ai păturii superioare, decât la sistem, la instituţiile şi modelele sale comportamentale.

Am făcut deja trimiteri la unele atitudini critice în cele prezentate anterior. Iată aici încă unele completări, care trec peste o critică ocazională autentic punctuală și pură. Bizanțul cunoaște o puternică critică politică deja în secolul al IV-lea, reprezentată de împăratul Iulian, dar el nu vorbește aici în calitatea sa de *imperator*, ci de învățat grec, de reprezentant al mentalității grecești de tip neoplatonic, ce trebuie să se reconcilieze cu *mores romani*. Două dintre lucrările sale sunt importante, *Caesares*[71] și *Misopogon*.[72] În *Caesares* își dezvăluie, fără milă, ura sa împotriva familiei lui Constantin cel Mare din care face parte și el, și anume din acea ramură care a fost anihilată aproape în totalitate prin lipsa de scrupulozitate a împărătesei-mamă, Elena, prin acceptarea situației chiar de către Constantin însuși și prin discordia fiilor săi. E limpede că Iulian putea deja să-și dea seama cum s-a conturat imaginea marelui Constantin în cercurile creștine; el devenind imaginea ideală a domnitorului creștin, ce se potrivea mai bine în hagiografie decât în istoria politică. El se ridică împotriva acestui fapt cu o atitudine de o puternică ascuțime satirică; nu doar pentru că-l urăște, ci și pentru că vede în această imagine a împăratului un fals care aduce necazuri imperiului. Totuși, prin aceasta nu putea întoarce roata istoriei.

Tot atât de puțin i-a reușit prin satira *Misopogon*, lucrare parțial autocritică, în care voia să le prezinte antiohienilor acea imagine elenistică a împăratului față de care se simte îndatorat, adică a domnitorului ca filosof, dar în același timp de tip vechi-romanic în sensul unui *princeps*, perceput ca suprem purtător al valorilor republicane, pe care în mod evident Antiohia o lua în derâdere. Satira subliniază cât de puțin dorea Răsăritul să știe, cel puțin orașele mari din Răsărit, de reîntoarcerea la simplitatea de odinioară și obiectivitatea filosofică ale unui domnitor, nu pentru că ar fi dorit să se arunce cu supușenie la picioarele unui *dominus*, ci pentru că dorea să se însoarească și să se simtă bine sub strălucirea unui *dominus* și autocrator.

Modul în care ea poate deveni apoi o satiră de clasă, dacă nu o satiră de castă, în spațiul liber al elenismului, și, pe lângă aceasta, în cadrul unei critici ascunse sub patronaj imperial în interiorul

frontierelor limitate ale lumii politice de mai târziu din Bizanț este prezentat cel mai bine în *Călătoria în iad a lui Mazaris*,[73] o satiră la adresa Curții și demnitarilor Curții împăratului Manuel al II-lea. Ceea ce se denunță aici este o societate pe deplin coruptă, unde fiecare mituiește pe fiecare și fiecare se lasă mituit de fiecare; unde există doar o singură preocupare, și anume, cum se exploatează în cel mai scurt timp șansa de la Curte cu privire la bogăție, acolo unde se vând decretele imperiale pentru sume uriașe, dacă nu dispar într-un sertar, și acolo unde sunt trădate, fără scrupule, interesele imperiului. Numai împăratul este exclus de la satiră, probabil un aspect caracteristic legat de onestitatea lui Manuel al II-lea, pe care o cunoaștem și din alte documente. Rămâne, bineînțeles, întrebarea cât din imaginea respingătoare trebuie trecut în contul scriitorului satiric. Răspunsul este dat probabil atunci când se caută aflarea adevăratelor intenții ale creatorului. Este vorba totuși de un om care nu a reușit să pătrundă în aceste cercuri, pe care le critică atât de dur, pentru a putea lua parte la șansele oferite. Așa se recomandă el împăratului, în modul cel mai ferm, ca singurul dezinteresat, singurul care ține la împărat într-adevăr cu devotament, în timp ce pe restul din preajma împăratului nu te puteai bizui. În principiu, satira se răsfrânge asupra creatorului, la fel și critica pe care o aduce societății. Adevăratul suflu politic lipsește cu desăvârșire, ceea ce nu înseamnă de altfel că portretul obiceiurilor ca atare nu poate conține un sâmbure de adevăr.

Din păcate, dialogul *Philopatris*[74] rămâne deschis celor mai diverse interpretări. Un fapt sau altul poate fi interpretat numai parțial. Totuși, „oamenii cocârjați și palizi" care se adună în sala cu plafonul auriu cu greu pot fi judecați altfel decât patriarhul și consilierii săi bisericești de rang superior; în ochii creatorului, ei reprezintă o clică politică așteptând cu emoție vești proaste, fără a se încumeta singuri pe stradă, însă fiind gata oricând să pescuiască în ape tulburi. Cu toate acestea, *Philopatris* se dovedește a fi în esență un pamflet polemic în slujba împăratului legitim, probabil prins în lupte acerbe împotriva acelor cercuri din capitală care, la acea vreme, s-au dedat necontrolat unei conspirații.

Într-un mod mai direct, adică mai naiv și astfel mai convingător decât *Philopatris*, *Kekaumenos* intră în conflict cu lumea sa prin așa-numitul său *Strategikon*.[75] Este vorba despre sfaturi, într-un limbaj modest, către fiii săi – aproape singurul izvor de prim rang ce există, după cunoașterea noastră, despre ceea ce-i trece prin minte unui moșier în anii bătrâneții, unui fost guvernator sau ofițer superior, pe care le expune cu îndemânare în scris, cu toate că nu este un om al penei și, după cum spune el însuși, nu s-a bucurat nici „de o educație grecească". El nu pășește cu impetuozitatea criticului, își face doar notițe. Suma înțelepciunii sale, s-ar putea spune, este întotdeauna neîncrederea. Nu trebuie să te încrezi nici în noroc, nici în femei și chiar deloc în doctori, nici în împărat și nici în cel mai bun prieten. El este un pesimist, aidoma creatorilor Cărților sapiențiale ale Vechiului Testament, din care citează în mod frecvent. Dumnezeul său nu este Pantocratorul bizantin, ci mai degrabă Dumnezeul moraliștilor, al echilibrului just în toate circumstanțele, atunci când fiecare le face pe ale sale; dar în același timp și Dumnezeul cu care poți dialoga în cel mai intim mod; pe departe nici Dumnezeul puternicelor batalioane, ci mai mult al comandanților înțelepți și precauți. Indiferent cât de mult ar putea fi legat de exagerările ideologiei imperiale, *Kekaumenos* nu se lasă impresionat de aceasta. Nici împăratul nu este mai mult decât un om. S-ar putea să știe multe, dar există și mai multe pe care nu le cunoaște, și ar fi o nebunie să te supui fiecărei porunci care este pe placul său. El nu poate trece peste modul în care împărații tratează problema vapoarelor aflate la granițele imperiului și cu atât mai puțin peste faptul că ei acordă demnitarilor Curții atâta influență. El știe că acum capitala trăiește cu ajutorul provinciei și consideră delăsarea cu privire la provincie ca fiind un rău capital al politicii bizantine. Perspectiva este neîndoielnică, deoarece chiar din aceste motive au dispărut de la o zi la alta provinciile răsăritene din imperiu, vizate în mod deosebit de *Kekaumenos*. „Marea greutate" a căzut pe umerii oamenilor – acesta este cuvântul său. „Pleacă în provincii, îi amintește el împăratului, și privește la nedreptatea ce trebuie s-o îndure supușii tăi!"

Constantin al IX-lea Monomahul este pentru el reprezentativ pentru „persoana imperială care stă doar pe scaun", iar „din această pricină nimic bun nu s-a întâmplat în Imperiul Roman".

În ceea xe privește critica referitoare la activitatea sau inactivitatea împăraților, istoricii urmează căi asemănătoare cu cele ale lui *Kekaumenos*. Bineînțeles că în așa-numita critică la adresa împăraților făcută de istorici există și elemente care nu au de-a face nici cu reala critică politică și nici cu critica societății. De exemplu, ceea ce cronicarii monahali le reproșează împăraților din perioada iconoclastă nu reieșea adeseori din bagajul întru câtva limitat al credințelor dogmatice și religioase, asupra cărora împăratul nu catadicsea să se pronunțe. Este dreptul lor să îi acuze de iconoclasm; totuși este rău atunci când prin aceasta se discreditează eforturile de politică externă ale unor domnitori. Oricum important este că unul sau altul dintre acești „cronicari monahali" mai apelează din când în când la ceea ce au învățat și au asimilat din aspectele politice în timpul vieții lor în lume în slujba imperiului. În pofida iubiri totale pentru cultul icoanelor, Teofan nu o tratează pe împărăteasa Irina, cea care a restaurat acest cult, ca sfânta pe care o venerează Biserica Bizantină. De asemenea, pura „critică dinastică" nu poate avea o influență marcantă în acest context, ca de exemplu, polemica vremii dintre împărații macedoneni și împăratul Mihail al III-lea. Chiar dacă nu se constată o direcție critică unitară și decisivă, de un înalt standard politic, în lucrarea istorică a lui Nichita Choniatul de exemplu, critica privind comportamentul și inițiativele politice ale multor împărați ocupă totuși un spațiu mare, iar Zonaras nu reprezintă doar „clasa senatorilor"; el formulează ceea ce are de denigrat, pornind de la o pretenție superioară ca un oarecare istoric mai mic. Mai capricios este Psellos, pentru că este întotdeauna ispitit să vadă în împărați pe împărații „săi". Totuși și la el se întâlnesc uneori adevărate opinii politice, însă de obicei se găsesc destul de rar. Mihail Attaleiates câștigă aici un loc asemenea lui Nichifor Gregoras sute de ani mai târziu, doar pentru că a renunțat încă o dată la căile destul de rafinate ale lui Procopiu. Trecând peste Procopiu trebuie să ne întoarcem la

Zosima care ia față de Constantin cel Mare o poziție aproape identică cu cea a împăratului Iulian.

În acest context, episcopatul bizantin câștigă și el dreptul la cuvânt, indiferent care este părerea noastră despre această categorie. Nu în puține cazuri, episcopii și-au amintit de rolul lor de *defensores plebis* și se prezintă funcționarilor imperiali și chiar împăraților ca purtători de cuvânt împotriva presiunii fiscale, împotriva recrutărilor forțate, a confiscărilor și muncii forțate. Acest lucru trebuie amintit aici pentru că o parte însemnată din această critică și-a găsit expresie în literatura epistolară, care se reafirmă aici ca un *genos* ce nu servește doar jocului și celor nesemnificativi. Oricum aici este vorba despre literatură în sens bizantin, în caz contrar aceste epistole critice nu ar fi fost preluate în corpurile epistolare, întocmite cu deosebită grijă.

Dar și producția retorică, în sensul restrâns al cuvântului, nu trebuie să fie întru totul neglijată în acest context. S-a pomenit deja în alt context de marele discurs „asupra regatului", al lui Synesius din Cirene.[76] Este uimitor cât de mult se suprapune critica sa la adresa împăratului din vremea lui peste aceea cu mult mai târzie a lui *Kekaumenos*. Și la el găsim avertismentul care nu poate fi ignorat: „Mergi în provincie și privește ce se întâmplă acolo!" Astfel de cuvântări rămân în orice caz excepții. Dar dacă punem la socoteală faptul că multe dintre acestea au fost comandate pentru evenimente festive, este totuși uimitor faptul că unele, în ciuda festivităților de atunci, nu evită, prin critica lor, să-și spună părerea în mod deschis, chiar dacă într-o formă mascată.

Critica la adresa conceptelor statale sau, mai bine spus, la adresa ideologiei impuse în mod conștient și întreținută de clasa guvernatoare a fost deja relatată în altă parte a lucrării. Mai rămâne să ne referim la scrierile sociale, caracteristice pentru secolul al XIV-lea. E posibil să nu aibă nicio legătură directă cu revolta așa-numiților zeloți care a zguduit atunci Tesalonicul și alte orașe, în orice caz face parte din relațiile din acele vremuri din care s-au hrănit acele revolte. Bineînțeles că prin aceasta nu se intenționa vreo schimbare constituțională, dar chiar în cadrul sistemului,

critica rămâne destul de aridă. Pot fi enumerate aici diverse scrisori ale lui Dimitrie Kydones,[77] şi în special un dialog al lui Makrembolites[78] şi chiar misticul Nicolae Cabasila.[79]

Am dori mult să ştim dacă critica socială s-a manifestat şi în agitaţia revoluţionară. În ce măsură intră aici în discuţie bogomilii s-a analizat în alt loc. Într-un context care aparţine probabil unor cercuri apropiate mişcărilor bogomile există informaţia despre o astfel de agitaţie în poezia cu caracter pamfletar, în care Mihail Psellos a vorbit despre sabbaitul[80] care s-a erijat în mod evident în avocat al săracilor şi, în acest sens, nu s-a oprit nici în faţa tronului împărătesc şi nici în faţa scaunului patriarhal:

Καὶ δογματίζεις καὶ τυποῖς καὶ νοὺς βίους
Κυκᾷς δὲ πάντα καὶ ταράττεις ἀφρόνως

Din păcate nu ştim dacă şi în ce formă acest sabbait şi-a exprimat şi în scris critica sa.

Literatura bizantină cunoaşte în ultimele sale perioade un mare număr de poezii şi proză sub forma fabulelor şi altele asemenea. Parodie, satiră, ironie pură şi ton de fabulă, toate variază aici într-un mod interesant – un *bestiarium humanum* căruia nu-i lipseşte caracterul critic[81]. Acolo unde aceste satire devin polemice, ocazional este o polemică naţională împotriva francilor şi bulgarilor. Însă adeseori satira nu este nimic mai mult decât batjocură la adresa acelora care au pierdut o şansă. Ceea ce nu este doar regretabil, dar mai ales de dispreţuit, este mizeria şi nevoia. Valoarea vieţii este dată de însuşi standardul clasei de sus. Totuşi, cu greu pot fi găsiţi autori în aceste cercuri; ei nu sunt dispuşi să se identifice cu destinul tragic al omenirii şi nici să se solidarizeze cu cei de pe urmă. O critică socială adevărată este dificil de descifrat; în cel mai bun caz avem satisfacţia că unul „neînvăţat" poate să-i dea un bobârnac celui aparent învăţat. Cu greu se mai menţine o orientare spre centrul imperiului sau spre conceptele imperiale; marea politică nu mai este de interes, cercul vieţii şi al gândirii este „mic burghez", prin urmare, în mod cert pătura afectată devine mai mare.

O critică mai accentuată se găseşte substanţial în *Cântul lui Belisarie,* din perioada paleologilor.[82] Aici nu este vorba de un poem istoric, nici de o baladă, ci mai degrabă de un poem de luptă, de modul în care ar mai putea fi salvat imperiul. Doar poporul poate fi acela cu sfaturi bune pentru împărat; în timp ce toţi aristocraţii, invidioşi unii pe alţii, sunt incapabili de o astfel de misiune. Şi pentru că toţi aristocraţii sunt menţionaţi cu numele, ceva asemănător cu o „a treia stare" articulează aici conştiinţa faţă de clasa conducătoare într-un mod pregnant, care ne pune pe gânduri!

Cam atât cu privire la veşmântul de actualitate al acestei literaturi. El nu se exprimă întotdeauna la fel de puternic, şi aici ar mai putea fi adăugat doar un număr foarte limitat de exemple. Dar el este aici! În orice caz ar fi exagerat să se dorească a se concluziona că această literatură ar dispărea în formalismul clasicist fără sens şi ar trece tăcut pe lângă realitatea bizantină.

4. BARIERE IDEOLOGICE

Nu se poate nega faptul că în cadrul acestei actualităţi cercetate se găsesc totuşi nişte lacune ce merită menţionate. Ele se ivesc în lipsa unei dispute literare – nu teologice – cu acele valori ale vieţii care sunt, pentru prototipul bizantinului, cea mai înaltă datorie, adică cu valorile Ortodoxiei, dar şi cu Ortodoxia politică în toată amploarea ei, într-un puritanism moral ce nu poate fi negat, ca să nu spunem într-o pudicitate faţă de orice cânt şi povestire, fără idei preconcepute, până la teoremele învăţăturii lor şi principiile mentale ale unei atitudini loiale faţă de stăpânire şi imperiu.

Puterea de opoziţie a scriitorului faţă de postulatele Ortodoxiei nu era promovată prea mult acolo unde el se mişca, mai mult sau mai puţin, exclusiv pe linia Antichităţii. Sentimentul datoriei faţă de moştenirea clasică este generală şi nu cunoaşte niciun fel de excepţii impuse. Formalizarea acestei moşteniri a progresat enorm de mai mult timp, iar sub cenuşă nu pare să mai strălucească nicio scânteie. În plus, educaţia clericului, în măsura în care o are, şi cea

a teologului nu diferă de a laicului – există întotdeauna *humaniora.* În general, Biserica obișnuiește să se mulțumească să respingă conținutul literaturii antice și să permită doar forma ei verbal-stilistică. Chiar de la început, ea acuză imoralitatea păgână și mitologia perversă, dar sentințe nu sunt aplicate în mod obligatoriu, în orice caz cu greu se poate sustrage unei interpretări binevoitoare din partea acelora care ar trebui să fie afectați de acestea. Mi se pare nedrept ca, generalizând, să constat că preocuparea pentru literatura antică era pentru bizantin întotdeauna un joc formal, deoarece conform naturii sale lăuntrice ar fi un călător prin lume, interesat de lumea de apoi. Monahismul nu a fost niciodată singurul factor, și probabil nici pe primul loc, cel ce a determinat ritmul vieții bizantinului. Pretențiile stării călugărești erau atât de mari, încât îndeplinirea lor era în cel mai bun caz amânată până în ultimele zile ale vieții. Între timp, omul era cu atât mai liber. Astfel de reflecții trebuie să fie făcute atunci când ne ocupăm, de exemplu, cu epigramistica secolului al VI-lea, unde apar atât de multe elemente erotice și nicidecum doar matrimoniale. „Peste tot bate un vânt de acceptare a lumescului, care se bucură evident de plăcerile lumești și în mod plăcut face paradă câteodată, arogant și frivol, cu vorbele și principiile sale și găsește în mod vizibil o bucurie în propriile sale închipuiri" (Beckby). Dar apoi trebuie relativizat: bucuria mundană, căreia i se dăruiesc poeții, ar fi o joacă ce atinge doar periferia sufletului lor; gândurile și sentimentele lor ar fi reale, bucuria mundană, despre care vorbesc, ar fi un vis din care s-au trezit în scopul negării lumii. O astfel de argumentare are sens doar dacă se presupune de la bun început că adevărata „atitudine se bazează pe o dependență de lumea de dincolo". *Quod esset demonstrandum!* Nu cred că astfel de determinări pot fi incluse în această generalizare. Cine voia să nege că a existat o dependență de lumea de dincolo? Însă nimeni nu va putea spune câte din acestea au fost înțelese cu adevărat și câte nu. O privire asupra Curții celui mai creștin împărat, Iustinian I, ne face sceptici: petrecăreți, doritori de putere, lipsiți de scrupule, păgâni, aventurieri și „mari doamne" cu mofturi de curve. Chiar dacă am face tot mai mult abstracție de anecdota

lui Procopiu și am renunța cu totul la tendința sa fundamentală, rămâne o bază morală care nu prea pare a fi dependentă de lumea de dincolo. Faptul că moartea și *amor fati* pătrund în poezie ca valori limită nu este specific bizantin. Aceasta se găsește și în epigramistica păgână anterioară. Ea are puțin de-a face cu însăși lumea de dincolo și, înainte de toate, nu poate fi chemată ca martor împotriva plăcerilor lumești și ale vieții. „Chi vuol esser lieto, sia; di doman non c' è certezza!" Chiar un mare părinte al Bisericii, Grigorie de Nazianz, scria odată în una dintre scrisorile sale: „Până și lumea de dincolo mi se pare înfiorătoare, dacă aș compara-o cu lumea de aici!"[83] Nimic nu ne obligă la a interpreta epigramele de amor, adesea foarte libertine, ale secolului al VI-lea ca „scheme ale unui impuls poetic jucăuș, proiectate în lume", în măsura în care o astfel de interpretare are de fapt vreun sens. Opusul ar fi „realitatea" – dar care? Imaginația este reală, iar în acest caz este erotică. Dar trăirea? Cu siguranță Constantinopolul secolului al VI-lea o mai putea oferi. Ar trebui să aruncăm doar o singură privire asupra legilor date de Iustinian privind themele.

În orice caz este important – și făcând parte de asemenea din tema pudibonderiei – că astfel de experiențe imaginate sau trăite sunt puse pe hârtie încă din secolul al VI-lea, citite, adunate și transmise mai departe. Așadar este limpede că bizantinii sau unii dintre ei se regăseau aici.

În următoarele secole granițele se îngustează întru câtva. Dar marile culegeri de epigrame grecești ale tuturor secolelor și de toate culorile, și cele ale „imoralității", au fost transmise mai departe și citite în continuare. Una dintre culegeri, din secolul al X-lea, provine de la clericul palatului, Constantin Chefalas. Nu cunoaștem culegerea sa în detaliu, știm doar că „Erotika" este o parte a acesteia. Dar ultima ediție bizantină are ca redactor un călugăr, pe Maxim Planudes. De fapt, el a alcătuit un fel de ediție *ad usum Delphini*, dar nu a mers prea departe cu ea, nu doar pentru că nu ar fi înțeles suficient elementele antice îndoielnice – el este de fapt unul dintre cei mai de seamă filologi bizantini –, ci pentru că decența sa nu era victoriană.

Romanele de dragoste din secolul al XII-lea nu sunt, bineînțeles, obscene, dar nu sunt nici pudice în acel punct unde „pudoarea" și „lascivul" au nevoie reciproc unul de altul, pentru a se putea articula mai bine. S-a menționat deja importanța ce li se poate acorda în întreaga literatură bizantină. Cu alte cuvinte, acolo unde romanul de dragoste din secolul al XIV-lea se desprinde de modelul clasic și se apropie încet de un idiom popular. Romanul secolului al XIV-lea poate fi considerat mai puțin obscen decât romanul secolului al XII-lea. Dar și aici eroii se mișcă într-o lume ireală și cu greu găsești exprimată o idee care amintește de multiplele tratate morale. Probabil Biserica nu se bucura de o astfel de producție. Dar Bizanțul se pricepe la arta învăluirii. Cunoscutul autor al *Aithiopika*, Heliodor, care fusese promovat în acea perioadă ca episcop de Trikka și în mare măsură apărător al celibatului, a fost totuși categoric în a-și salva romanul pentru cititorul creștin.[84] Nu s-au mulțumit întru totul cu aceasta, legenda fiind amplificată: s-a convocat un sinod și i s-a dat episcopului poruncă să renunțe la episcopat sau să ardă romanul. Și se pare că Heliodor s-a hotărât pentru romanul său. În orice caz nu a fost ars. Fotie[85] acceptă cartea, poate pentru că era interesat mai mult de *Curiosa* decât de povestea de iubire, iar virtutea eroinei este de necontestat; el apără romanul, deoarece aici este vorba despre o lepădare clară de Aphrodita Pandemos. Secolul al XII-lea se întoarce din nou hotărât la stilul învăluit. Filosoful Filip da Cerami,[86] mai târziu episcop de Rossano, scrie o mică evaluare asupra romanului și descoperă în el un atac concertat al virtuților tradiționale împotriva păcatului și viciului; totul, chiar și scenele sexuale, sunt interpretate alegoric. Ioan Eugenicul[87] merge și mai departe: romanul nu ar fi în niciun caz periculos pentru tineret, el izvorăște întru cătva din Cântarea Cântărilor a lui Solomon. Totuși, în principiu, cu greu se lasă cineva păcălit. Un medic din secolul al XIV-lea recomanda acest roman ca *stimulantia* erotică.[88] În acest context, el nu s-a prea gândit la alegorie. Medici de mai târziu repetă recomandarea sa.

Altele o duceau mai ușor decât romanul Antichității târzii și ceea ce a mai rămas din Bizanț. Bizanțul l-a avut pe al său Boccaccio

sub înfățișarea lui Syntipas,[89] a unei culegeri lungi și complicate, în parte cu povestiri erotice foarte agresive, cu nimic mai puțin picante decât Decameronul, chiar dacă picanteriile sunt exprimate mult mai direct și fără insinuări. El a avut Esop-ul său,[90] mereu îmbunătățit, și nu poate fi vorba de pudoare simulată. Judecând după unele fragmente transmise, trebuie să mai fi existat și alte scrieri în acest domeniu al lecturii foarte ușoare.

Romanul secolului al XIV-lea, după cum s-a spus deja, poate fi cu greu desemnat ca indecent din punct de vedere tradițional. Cu toate acestea el stă în afara filosofiei oficiale despre lume. Ne întâlnim din nou cu tactica învăluirii. Poetul Manuel Philes[91] rezumă unul dintre ele în câteva versuri și îl interpretează ca drum al sufletului spre unirea mistică cu Dumnezeu. Mă tem că el însuși nu credea în teoria sa; oricum, rămâne sub semnul întrebării câți i-au urmat calea, pentru a se adânci în această poveste de dragoste, fără a avea o conștiință încărcată. De această dată Biserica nu s-a lăsat păcălită. Unul din interiorul ei, Meliteniotes, scrie un „anti-roman".[92] Și anume, el numește între operele pe care dorește să le atace pe cele ale lui Stephanites și Ichnelates și fabulele lui Esop, dar anexa propriei sale scrieri ne dă posibilitatea să presupunem că el avea în vedere chiar și romanele de dragoste din vremea sa. Personajul său principal este doamna Sophrosyne, întruchiparea măsurii, care nu are alt gând decât să-i îndemne pe admiratorii săi către virtute și dragoste divină. Cu oarecare precauție se poate concluziona că exista o nouă formă de opoziție împotriva romanului nou, probabil perceput ca frivol, care putea ajunge acum, datorită limbii folosite, la un cerc mai mare de cititori decât povestirile picante ale secolului al XII-lea. Dar în același timp s-a constatat că presupusele „romane populare" erau citite tot de pătura educată, deoarece anti-romanul era scris într-o limbă ce le era accesibilă doar acestora. Sau poate a renunțat creatorul dintru început la o „convertire" a oamenilor simpli? Indiferent ce spera Meliteniotes, situația duhovnicească era determinată încet, dar energic, de o reevaluare a valorilor de până atunci, un fenomen care nu se observa doar în acest domeniu.

Bineînțeles, puritanismul moralei ortodoxe este numai un aspect din totalitatea lor în Ortodoxie. Mai evident este următorul aspect: literatul bizantin este legat de lumea credinței și atitudinii ortodoxe, ceea ce îi și guvernează întreaga sa viață. Îl impregnează încă din copilărie de concepte și modele călăuzitoare, a căror punere în practică reprezintă expresia loialității sale față de aspectele tradiționale și politice, dar și față de normele teoretice ale societății sale. Însă această Ortodoxie cu greu îi permite să se avânte în afara cadrului teologiei, să se opună în mod creator acestor valori; și cu atât mai puțin, deoarece chiar în spațiul teologiei disputele au loc doar formal, în cel mai bun caz recurgându-se în mod repetat la Părinții Bisericii. Dar altfel este blocat unul dintre cele mai obișnuite izvoare ale creației literare. Iar bizantinul, care în ciuda acestor atitudini dorește să scrie și nu vrea să se miște doar în cadrul filologiei clasice, trebuie să caute, conștient sau inconștient, o cale de ieșire. Sunt oferite două căi și se merge pe ambele. Recunoașterea lor reprezintă un instrument important pentru interpretarea întregului fenomen al acestei literaturi. Unul constă într-o mare distanțare, sau exprimat brutal: să faci așa ca și cum creștinismul nu ar exista. Așa ceva au experimentat romancierii. Dacă există acolo scene, ca de pildă nunta îndrăgostiților într-o biserică, atunci acest lucru rămâne cu desăvârșire marginal. Etosul respectivelor romane este a-creștin, și poate chiar într-un mod conștient, atunci când apare întrebarea periculoasă – cât de puternic a pătruns fenomenul creștin în Bizanț? –, bineînțeles nu în ritual și mărturisire explicită, ci ca formulare a conceptelor fundamentale. Acest a-creștinism este observat de fapt în acele poezii mai apropiate de literatura populară, de exemplu, în Digenis Akritas! O a doua cale este aceea în care criticul, chiar și criticul bine intenționat față de ierarhia bisericească, să se îndrepte mai puțin către instituții și modele de comportament, decât către persoane, reprezentanți ai sistemului. Aduc aminte aici de cele spuse referitor la dialogul Philopatris. Mitropolitul Eustațiu din Salonic poate ataca cu tărie monahismul din vremea sa,[93] Ptochoprodromos trebuie să-și caute un

stareț și să-l compare cu ceea ce înseamnă perfecțiune,[94] iar Psellos, pentru a-și putea plasa satira sa, se folosește de un monah beat.[95] Dacă Ortodoxia ca atare rămâne un tabu, atunci reprezentanții săi, în carne și oase, sunt lipsiți de apărare. Există între aceștia mult prea mulți, astfel încât ratatul să fie considerat singura excepție; iar Biserica nu a dobândit niciodată libertatea unei *societas sui juris*, care ar fi putut să-și construiască o autoprotecție în mod dominant și prin propriile sale puteri. Astfel, la sfârșitul unei epoci stă figura unui Georgios Gemistos Plethon, fiu al unei familii religioase și educat după modelele înaltului cler constantinopolitan. În fine, aici se ard siguranțele, nu mai este vorba de persoane, ci de un sistem, da, chiar și de încrederea în el.

Din întâmplare, literatul bizantin cunoaște și un al treilea drum ca să se îndepărteze de tabuurile Ortodoxiei, și el poate fi numit înstrăinare. Când un cleric educat al secolului al XII-lea scrie un *progymnasma*, și anume o *Ethopoiie* ca răspuns la întrebarea: Ce a spus de fapt Pasiphae, atunci când Minotaurul s-a îndrăgostit de ea?, atunci înseamnă că el trebuie să fi făcut alegerea tocmai a acestui material într-un mod pe deplin conștient. Ceea ce reiese din *Ethopoiie* este un bâlbâit pervers de dragoste, fără ca autorul să introducă cea mai mică rezervă. Deplin conștient, el o scutește de orice critică, în timp ce încheie cu cuvintele: „Ce urmează este treaba mea și a lui Eros". *Progymnasama*, un *exercitium* academic în sine, poate proteja un astfel de text în Bizanț – și faptul că îl apără spune multe.[96]

5. DIGLOSSIA

În sprijinul problemei privind uniformitatea literaturii bizantine și nu doar de dragul istoriei limbii, trebuie să analizăm pe scurt problema lingvistică, numită în mod curent diglossia greacă. Spun în mod curent, pentru că după părerea mea este o problemă care în anumite locuri nu se pune deloc, iar în altele se pune sub aspect foarte divers. De exemplu, eu nu cred că problema a apărut cândva

în Evul Mediu, odată cu disputele politice, ca o caracteristică a Greciei moderne. Analizat mai profund, bilingvismul este de altfel o caracteristică cu adevărat plină de lacune. Din punctul de vedere al fazelor, se poate vorbi chiar de trei planuri lingvistice, care nu pot fi nicidecum explicate prin dialecte. Aici aflăm dialectul *atic*, care se regăseşte în aticism; apoi este acel dialect *koine*, aşa cum s-a conturat în elenism şi se găseşte sedimentat în Noul Testament, cu semnificaţie deosebită pentru Bizanţ, şi în fine este acea greacă simplă – o numesc „limbă populară" cu toată rezerva acordată şi numai de dragul simplificării relatărilor ce vor urma – care se va transforma în perioada post-bizantină în neo-greacă δημοτική. Dacă dialectul atic este numit „limba literară" sau „limba cultă", atunci trebuie să luăm în considerare faptul că de-a lungul timpului şi dialectul *koine* a devenit limbă literară în comparaţie cu greaca populară şi, pe lângă aceasta, limba celor educaţi. Hotărâtoare este faza care corespunde timpului şi împrejurărilor şi nu modul sincron şi bidimensional de analiză. Noi nu cunoaştem dialectul *koine* altfel decât ca limbă literară, aşa că denumirea de *colloquial Greek* este una nepotrivită. În Bizanţ se remarcă foarte de timpuriu concurenţa dintre el şi dialectul atic, iarăşi o moştenire din perioada imperială. Se pare totuşi că de atunci s-a convenit ca dialectele să fie folosite conform genurilor literare. Nu se poate vorbi de o luptă lingvistică şi aceasta pentru că totuşi dialectul *koine*, în ciuda tuturor influenţelor la care a fost supus în momentul apariţiei sale, a rămas dator în primul rând dialectului atic. Şi cu cât limba literară atică s-a îndepărtat mai mult de originile sale, cu atât mai puternic trebuia afirmată, fără a se putea prelua împrumuturi valabile în limba vorbită. Dacă existau teme de cercetat, ale căror origini şi modele au fost găsite în limba literară antică, se putea face faţă foarte bine cu dialectul atic. Dacă se depăşea acest cerc tematic, dialectul *koine* oferea o posibilitate ocolitoare, potrivită din punct de vedere social. Şi se pare că în secolul al X-lea dialectul *koine* de altădată putea să devină dialectul *koine* şi al filologilor sârguincioşi ai timpului. Probabil nu este nicio coincidenţă că încă din secolele al XI-lea şi al XII-lea, atunci când dialectul atic îşi anunţa din nou

dreptul la cuvânt cu mai multă forță, a început să se articuleze și limba populară, aceasta fiind preluată chiar de literații limbii culte în cercul lor de interese. Astfel, vechiul dialect *koine* se deplasează în același timp, bineînțeles, tot mai mult și mai mult către o apropiere de limba cultă și trebuie asumat în mod special. Așa apare acel ceva care prin asociere poate fi desemnat ca diglossie: aici dialectele culte, care trebuiau învățate, și dincolo expresiile, mai degrabă populare, extrase din limba vorbită. Mult timp nu a putut fi trasată o linie despărțitoare, iar opoziția dintre „obscuritatea" retorică (manierismul ș.a.m.d.), pe de o parte, și naturaleța exprimării, pe de alta, este adesea mai decisivă decât nivelul lingvistic propriu-zis. Aceasta mai întâi într-un mod preliminar și fără a viza nuanțe istorico-lingvistice.

Se pune întrebarea asupra impactului acestei diglossii relative în literatură. Deja Karl Krumbacher a împărțit istoria literaturii după opere în limba cultă și altele în „greaca vulgară". Oricum, el plasează ambele grupe sub eticheta „bizantin", iar principiile de împărțire pe categorii rămân nu arareori sub semnul întrebării în privința detaliilor. Unii dintre istoricii literaturii neo-grecești urmează alte căi. Ei preiau pentru tematica lor din Evul Mediu mijlociu și târziu ceea ce este realizat într-un dialect care se apropie de cel popular și transmit Bizanțului restul în limba cultă. Bineînțeles, aceasta nu-i scutește ca în cursul prezentării lor, eventual a literaturii secolului al XIX-lea, să trebuiască să preia și autori care, dacă ar fi scris în secolul al XIV-lea, ar fi fost ignorați de ei. E posibil ca și istoricul literaturii grecești moderne să aibă dreptul de a o împărți în categorii după cum dorește: bizantinismul însă nu poate renunța la această literatură „populară"; nu pentru că dorește astfel să demonstreze apropierea sa de viață, ci pur și simplu pentru că și această literatură este bizantină sub toate aspectele, adică inclusă în *orbitus*-ul unei culturi care cunoaște de fapt cele mai diverse straturi, dar care rămâne strâns legată prin verticalitatea neîndoielnică a unei ținute fundamentale. Niciodată nu a fost suficientă doar limba pentru a împământeni o literatură!

Că această ruptură nu se produce reiese clar din faptul că limba populară și limba cultă, exact acolo unde prima începe să pătrundă în literatură, apar contopite într-o unitate nu doar la unul și același autor, ci mai mult decât atât, chiar în aceeași lucrare. Unele din renumitele *Ptochoprodromika*, marile poezii satirice ale secolului al XII-lea, încep cu un limbaj literar în dedicații și introduceri, apoi tratează tema propriu-zisă în limba populară și la sfârșit se reîntorc la limba literară. Conștiința literară a creatorului cuprinde ambele dialecte și acordă fiecăruia un loc deosebit – anticiparea unei direcții care se va impune până la un anumit grad și în același timp examinarea relației dintre temă și limbă. Din nou în una și aceeași lucrare, de această dată mai degrabă neintenționat, întâlnim limba populară și limba literară în poezia din temniță a lui Mihail Glyka din același secol. În mare parte el folosește limba cultă, dar iubește maximele și le introduce în forma lor populară. Și deoarece vrea să le explice și să le folosească, în comentariile sale rămâne la dialectul popular. Poate că „devierea", după cum s-a spus, nu este intenționată, dar ea trădează totuși modul în care o persoană educată din secolul al XII-lea, care se folosește de dialectul *koine* foarte elevat în alte opere, știe cum să se miște din punct de vedere literar între cele două dialecte. La începutul secolului al XIV-lea întâlnim un nepot al împăratului Mihail al VIII-lea, Andronic Paleologul, care a redactat un dialog contra evreilor și tratate etice, bineînțeles, într-o limbă teologică elevată, de specialitate, dar și un roman de dragoste, *Kallimachos și Chrysorrhoe*, a cărui limbă nu poate fi de fapt numită δημοτική, dar care lasă totuși mult în urmă nivelul atic elevat. De asemenea, în secolul al XV-lea mai poate fi numit un episcop de Methone, Ioan (Iosif) Plusiadenos, care se ocupă de poezia religioasă în stil festiv, dar și plângerea Mariei, care, dacă trebuie să o clasificăm, poate fi, neîndoielnic, caracterizată ca folosind limba populară. Episcopul de Methone, prințul imperial, învățatul Glyka se adresează celor mai suspuse pături – chiar și poezia din temniță se adresează împăratului; ei toți demonstrează că prin creațiile lor literare în limba populară nu apare așa deodată o „literatură populară" oarecum

dintr-o tradiție verbală populară a unei pături needucate, ci faptul că primii literați care preiau acest dialect sunt persoane care provin din „mediul limbii culte". Bineînțeles, în curând apare în scris și cântul și cuvântul cercurilor mai simple și ambele direcții se întâlnesc, realizând o unificare pașnică. Iar ambele aparțin istoriei literaturii bizantine, așa cum incantațiile din Merseburg și Heliand aparțin limbii germane vechi, iar cea din urmă cu greu va renunța la saga Walther scrisă în limba latină.

Un alt argument referitor la unitatea literaturii bizantine, în ciuda tuturor diferențelor lingvistice, se circumscrie faptului că una și aceeași temă, adesea doar cu diferențe minime, apare în scris atât în limba cultă, cât și în limba populară; în acest context se poate face abstracție în primul rând de „drumul" parcurs de la o limbă la alta. Pe primul loc putem numi aici tema alexandrină, istorisirea romanțată a faptelor lui Alexandru cel Mare, ceea ce preocupă permanent întregul mileniu bizantin, deoarece Bizanțul, cu toate pretențiile asupra *romanitas*-ului, nu vede în niciun cezar roman arhetipul eroului ca dat al aspirațiilor sale permanent paneleniste, ci doar în Alexandru. Materialul variază mereu și fiecărei variații, fie ea în vers sau proză, îi corespunde un nivel lingvistic propriu, de la un dialect *koine* pretențios până la impactul unui stil popular. Ceva asemănător este valabil pentru romanul epic Digenis Akritas. Cea mai veche versiune de la Grottaferrata, cunoscută nouă, este, înainte de orice, scrisă într-o limbă populară, iar una dintre cele mai recente versiuni, Escorialensis, prezintă o limbă populară aproape curată. Dar și Oglinda prințului, versiunea inițială, în mod obișnuit numită Spaneas, cunoaște această întindere.

Modalitatea de trecere a unui material dintr-un dialect în celălalt ni se clarifică în cazul operelor culte. Inițial ele par a fi încadrate deplin într-un ambient cultivat – o limbă cultă aproape artificială. Exemplu: lucrarea istorică a lui Nichita Choniatul de la începutul secolului al XIII-lea. Nu pentru că s-ar fi efectuat în secolul al XIV-lea o traducere populară, ci doar pentru că s-au înlocuit cuvinte învechite din limba cultă cu unele mai obișnuite din vorbirea curentă; s-a renunțat la construcții de fraze greoaie, iar stilul

a fost simplificat. Procedee asemănătoare întâlnim chiar și în lucrările retorice pure, dar și în lucrări umoristice mai vechi, ca de pildă la Syntipas, „Boccaccio" bizantin. Cel puțin un drum al dezvoltării devine limpede: acolo unde se ivește nevoia de a ajunge la un cerc mai larg de cititori printr-un text mai pretențios; unde probabil cunoașterea „aticismului" era percepută ca fiind deja pe cale de dispariție sau pentru că nu se mai acordă „măiestriei" sale tot atâta încredere ca înainte, era necesar să se facă eforturi pentru crearea unui nou „suport", chiar dacă acest lucru necesita intervenții delicate care trebuiau să fie așezate din punct de vedere lingvistic „mai adânc" – neînțelegându-se, bineînțeles, un „mai adânc" calitativ. Lucru care putea fi făcut doar de aceia care se descurcau într-o oarecare măsură cu originalul. Spun în mod ferm „într-o oarecare măsură", deoarece se pare că uneori și lor le este greu să evite interpretările false. În orice caz este de presupus un cunoscător al ambelor dialecte, care trebuie să se fi gândit într-o oarecare măsură la această problemă. Oricum acum se ivește posibilitatea – cercetarea nu este încă destul de avansată – ca și lucrări care inițial au fost elaborate în limba populară, să pară unora că merg uneori prea departe și de aceea s-au aranjat versiuni care făceau o concesie mai mare limbii culte decât originalul, așa după cum în Bizanțul foarte timpuriu au fost transpuse ocazional texte „εἰς τὸ ἀττικώτερον", „într-o limbă atică". Totuși, până în prezent te poți hazarda la o astfel de constatare doar cu deosebită precauție. Drumul normal pare să fi fost cel invers. Dar în orice caz, în toate situațiile, pe lângă lucrarea transpusă în dialectul popular, la bază trebuie să stea și originalul popular, originalul care *a priori* nu are nimic de-a face cu un autor. Bineînțeles, nu poți contesta întotdeauna autorului cunoștințele din domeniul în care în scris se folosește de obicei limba cultă, ca de exemplu în domeniul fabulelor din perioada bizantină târzie. Cu toate acestea ar trebui să manevrăm totuși cu mai multă atenție predicatul „educat". Doar pentru că un autor demonstrează cunoașterea compasului nu înseamnă că aparține deja celor învățați, iar apartenența doveditoare la cler nu spune adesea ceva mai mult de un *vagans clericus*, care se pricepe puțin la

un *alleluia* și *kyrie eleison* – un vizitator obișnuit al unei biserici ortodoxe cunoștea probabil tot atâta. Faptul că satirelor din secolul al XV-lea, de exemplu, le lipsește acel spirit de castă, acel „doar între ei" al ambițiilor și certurilor, pe care îl constatăm în special în Timarion sau la Mazaris, indică o pătură de creatori cu o conștiință de clasă mai redusă, oarecum „mai burgheză" și nu ca un Psellos sau Prodromos, care privesc mereu în sus cu invidie. Autorii care au alcătuit *Achilleis* sau *Cântul lui Belisar* nu mai aveau nevoie în prezentarea lor de mediul filologic – aceasta mi se pare a fi încă cea mai mare diferență din cadrul literaturii bizantine, adevărata pornire spre noi țărmuri. Dar era vorba de Bizanț care s-a dovedit a fi în stare de un astfel de lucru într-o epocă în care încep să apară unele idei și în cercurile celor educați în domeniul filologic asupra capacității de susținere a fundamentului clasic. Greaca populară originală a apărut și acolo unde au fost traduse sau retraduse operele apusene în greacă. Motivul este simplu: este evident că cel mai ușor mod de a face cunoștință cu astfel de originale apusene era în centrele stăpânirii france din Grecia de mijloc și în Peloponez. Aici a apărut un *milieu* „între limbi", unde câte un ins se delecta cu originalul apusean, iar altul se lăuda mai lesne cu o traducere grecească, ce trebuia, bineînțeles, să fie editată în acea greacă populară cu care se putea descurca într-o oarecare măsură doar el. Iar grecii care s-au adunat în jurul unui astfel de centru au preluat aceste traduceri – dacă este chiar așa – în același dialect simplu. Astfel, pentru aceste cercuri se puteau scrie apoi poeme și proză în același dialect, mai mult sau mai puțin originale, cum ar fi *Cronica lui Tocco* sau *Ilias* a lui Hermoniakos.

În majoritate, operele în limba populară care au apărut ca originale, după cum s-a menționat deja, s-au îndepărtat de baza filologică de odinioară, dar tematica și mentalitatea au rămas aproape în totalitate bizantine. Să ne gândim numai la atitudinea fundamentală față de „șansa" în viață din fabulele cu animale și satire – cine o pierde este singur vinovat de acest lucru – la modalitatea de analiză neutră a opoziției dintre sărac și bogat, la lipsa de interes în a se adânci în teologie și metafizică ș.a.m.d.

Bineînțeles societatea nu este nici acum, cum n-a fost nici înainte, uniformă. Atacurile creatorului, „cetățean" al unei satire, se îndreaptă cu satisfacție împotriva pretențiilor clasei culte; Curtea este departe și cea mai ușoară metodă de a-i face față este sub forma basmului. Ortodoxia este aici, însă doar ca un ingredient oarecum neimportant al vieții cotidiene: decor sau obligație? – aceasta este întrebarea. Desigur, învățatul se exprimă adeseori disprețuitor asupra unei astfel de scrieri, dar sunt alții din tagma sa care ajută ca ea să-și creeze drum. Contrariul se poate stabili ușor, dar nu este de niciun interes a-l transforma într-o antinomie ca principiu cognitiv pentru această literatură.

6. RETORICA

Dacă, plecând de la capitolul dedicat creației bizantinilor, mai trebuie să ne ocupăm în mod special de retorică, motivul constă în aceea că este vorba despre probleme de formă deosebite, că tocmai retorica bizantină îi înspăimântă de obicei pe cei ce se ocupă de Bizanț, dar și faptul că exact în arta discursului este inclus un instrument special al autoreprezentării bizantine.

Pentru dezvoltarea artei discursului în Bizanț, pentru modul deosebit în care s-a avut grijă în continuare de moștenirea elenistică, de o importanță deosebită este procesul prin care predica religioasă, ca propovăduire a Cuvântului lui Dumnezeu revelat, și-a asumat retorica originară din Antichitate. Chiar și Sfinții Părinți și-au pus întrebarea cum se împacă splendoarea unei astfel de arte a discursului cu simplitatea mesajului evanghelic. Noul Testament cunoaște opoziția dintre credință și știință, pe care Pavel a formulat-o ca un contrast între „înțelepciunea lumii" și „nebunia crucii". Bineînțeles mai întâi este vorba aici de o problemă religioasă și nu de o problemă de formă. Dar sub presiunea puternică a formei retoricii sofiste și a filosofării sofiste din acea perioadă, gânditorii creștini ai epocii timpurii au făcut foarte curând din această problemă obiectivă și una a formei. Unui laitmotiv repetat

în permanență: οὐκ ἀριστοτελικῶς, ἀλλὰ ἁλιευτικῶς, adică nu după modul de filosofare aristotelică, ci după cel al pescarilor simpli, așa cum erau apostolii, îi corespundea imediat un οὐ ῥητορικῶς, ἀλλὰ ἁλιευτικῶς, adică nu conform tehnicii retorice, ci după arta pescarilor. Există suficiente abordări fundamentale în scrierile creștine timpurii, ele repetându-se la anumite distanțe în omiletica bizantină, potrivit cărora fiecare *ornatus dicendi* al simplității dogmei creștine este diferit și numai modul simplu de exprimare al evangheliștilor și apostolilor ar trebui să aibă valabilitate. Chiar și un Grigorie de Nyssa afirmă că până și în cazul genului *encomion*, de pildă, în cinstirea unui martir, ar fi trebuit să se renunțe la regulile clasice ale encomionului. Prin aceasta vorbitorul și-ar greși ținta și ar deveni el însuși suspect, căci retorica ar lăsa rece voința și ar împiedica în felul acesta decizia către faptele bune, care ar trebui să reprezinte pentru panegiristul creștin scopul cel mai de seamă pentru comunitatea sa. Extraordinar este însă faptul că asemenea remarci se regăsesc în majoritate în piese de rezistență ale patristicii, redactate conform tuturor regulilor clasicului *encomion* și cu greu lasă să se strecoare vreo abatere de la tehnică.

Totuși nu trebuie să uităm, că și aramaica din timpul lui Hristos cunoaște în proză o construcție artistică, elemente constructive ce pot fi detectate fără prea mare greutate și în Noul Testament; de asemenea, în pasaje din Epistolele Apostolului Pavel, adică chiar în scrierile originale simple ale creștinismului, se găsesc formulări retorice. Dar înainte de toate, trebuie insistat asupra faptului că marii predicatori ai epocii bizantine timpurii, aproape fără excepție, au trecut prin școala păgână – păgân – nu întotdeauna neapărat în sensul de propagandă anticreștină, dar în orice caz neatins de principiile creștine, în formele și conceptele Antichității târzii. Sistemul creștin de educație, în măsura în care un astfel de sistem a depășit de fapt educația morală creștină, se afla la începutul începuturilor. Idealul educațional al timpului era în mod special o educație îndreptată către „*Paideia*", ca depozitarul propriu-zis al autorilor clasici, fiind orientată puternic spre cuvânt și deci deschisă

în toate direcțiile către retorică. Dar și Părinții Bisericii sunt greci, oameni ai cuvântului din zona mediteraneeană, ai cuvântului exprimat, formulat artistic și plin de savoare. Conștiința lor creștină este întotdeauna subordonată propriei lor firi. Chiar dacă la începutul lucrării lor prezintă ἀλιευτικῶς respectul lor, acest lucru nu poate împiedica întoarcerea la tehnici retorice când este vorba de conținut. Dar problema nu poate fi totuși soluționată atât de ușor. La o privire mai atentă se constată că toate mijloacele artei retorice, de transpunere în imagini, de clarificare prin exemple și altele asemenea, se află totuși în slujba explicării cuvântului biblic, că acest cuvânt biblic, exprimat nu într-o limbă artistică, ci în dialectul *koine* al epocii, depășește și slăbește permanent și ductul verbal al clasicismului. Iar atunci când citarea din clasici păgâni, din Homer, Pindar sau Platon, îi folosește vorbitorului lumesc al vremii în scopul apropierii ascultătorului de calitatea (ἀρετή) acestor imagini, vorbitorul creștin se folosește de ei, cel puțin pe o anumită perioadă de timp, pentru scopurile lui istorico-teologice, adică îi introduce ca mărturii propedeutice, care transcend și se împlinesc în Cuvântul Evangheliei. În fine, în era bizantină timpurie prăpastia dintre limba literară înaltă și limba vorbită nu era încă atât de mare, așa încât un vorbitor de dialect atic literar, care cunoștea această limbă din interior, dar care era în același timp și un vorbitor talentat, să nu își poată găsi drumul spre ascultătorii săi. Cel mai bun exemplu este Ioan Hrisostom, marele predicator la cumpăna dintre secolele al IV-lea și al V-lea. În aprecierea acestei retorici artistice a Părinților bisericești trebuie să se pună și întrebarea, în ce măsură textul literar transmis nu reprezintă o anumită prelucrare a cuvântului simplu, vorbit în Biserică, pentru un public educat.

Părinții bisericești sunt orășeni și predică pentru astfel de persoane. Și ei doresc să „reușească" cu predica lor, iar potrivirea cu așteptările ascultătorului solicită în final și potrivirea cu acele forme retorice cu care erau obișnuiți ascultătorii din agora. Probabil că Părinții Bisericii, chiar fără să fi trecut prin școala păgână ca oameni ai Antichității târzii ce erau, s-ar fi lovit în decursul timpului de aceeași tehnică predată în școală. Unii pedanți ar fi putut împinge

această „tehnică păgână" spre confuzie, ea nefiind de fapt doar pur şi simplu artă, ci era fundamentată pe o psihologie uimitoare, iar în manualele de retorică, chiar şi în ediţiile bizantine, se constata întotdeauna stabilirea unui fundament de elemente psihologice. În orice caz este semnificativ că există încercări, ocazional încercări copilăreşti de încurajare, de justificare din punct de vedere filosofic, respectiv teologic, a retoricii creştine, încercări care se apropie strâns de metode păgâne asemănătoare, şi cred că trebuie să încline spre filosofie. Dacă în tehnicile păgâne, prin versul din Iliada[97] „Οἱ δὲ θεοὶ πὰρ Ζηνὶ καθήμενοι ἠγορόωτο" („Dar zeii, şezând în jurul lui Zeus, au mers la sfat") ar trebui să se explice originea metafizică a retoricii, şi anume, a retoricii ca συμβουλευτικός (cuvântare de îndemn, exortaţie), atunci autorii creştini citează versul biblic „să-l facem pe om după chipul şi asemănarea noastră",[98] pentru ca prin aceasta, înainte de toate prin plural, să extragă originea creştină a lui συμβουλευτικός. Într-o abordare asemănătoare este şi propoziţia „ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν" („A fost un timp, când acesta [sau aceştia] nu era"). Şi respectiva încercare este transformată în sensul că a existat o vreme în care nu exista retorică, o propoziţie căreia autorul îi pune înainte în mod conştient propria părere: nu a existat niciun timp când nu a existat retorica. O demonstrează prin diferenţa dintre act şi potenţă.[99] Uimitor este faptul că această propoziţie provine în mod evident din hristologia alexandrină, unde Arie reprezenta teologia Logosului ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, în timp ce ortodoxia construia opusul οὐκ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν (Nu a existat niciun timp când aceasta nu exista). Astfel, doctrina despre originea dumnezeiască a retoricii este pusă în paralel cu divinitatea Logosului în Treime, adică teoreticienii au pus acea bază care va rămâne valabilă pentru totdeauna: Logosul divin ca origine a discursului uman şi a artei retorice omeneşti. În cuvântările sale de apostrofare a împăratului Iulian, cu prilejul renumitului edict iconoclast, Grigorie de Nazianz era preocupat de problemă dintr-un alt punct de vedere. Reacţia privind acest edict este interesantă: pe de o parte, se încearcă crearea unei literaturi creştine proprii, fără decor mistic, o epopee despre creaţia biblică,

și altele asemenea – tot atât de interesant este faptul că din ele nu a rămas aproape nimic. Dar reacția generală nu curge în această direcție, ci încearcă să lupte împotriva edictului. Grigorie îi reproșează revoltat lui Iulian că face un joc diavolesc prin cuvântul Ἕλλην și ἑλληνίζειν. Ἕλλην, „elen" nu înseamnă potrivit originii sale o atitudine religioasă, ci indică exponentul unei limbi. Tot la fel ἑλληνίζειν nu înseamnă „a fi păgân", ci anume „a vorbi grecește"[100]. În timp ce Iulian se face vinovat de acest joc dublu, el încearcă nu numai să închidă creștinilor accesul la literatura păgână, dar în același timp, accesul la limba lor. El continuă apoi: în esență creștinii nu sunt interesați de limbajul artistic al Antichității. Mesajul evanghelic ar trebui propovăduit într-un mod simplu. Iar acum vine lucrul decisiv, creștinul are nevoie de discurs ca mijloc apologetic, căci opozantul, sofistul păgân, trebuie să fie învins cu propriile sale arme. Dacă nu îi vei vorbi cu mijlocele propriei sale retorici și ale artei cuvântării, atunci nu va asculta deloc. Prin urmare, apologetica deschide tehnicii retoricii păgâne poarta spre predica creștină. Apologetica a pierdut acum, în sensul general al cuvântului, în orice caz în măsura în care s-a ridicat împotriva păgânismului, orice prilej de atac în Bizanț. Dar retorica și victoria ei în Biserică rămân de netăgăduit. Este interesant cum, de exemplu, în secolul al XI-lea s-a făcut o nouă încercare de a motiva această retorică în spațiul creștin. Este vorba de Ioan Mauropiu, retor și filolog la nou-creata „universitate" din Constantinopol, care a întreprins această încercare. Același Mauropiu este responsabil și pentru sărbătoarea celor „Trei Ierarhi", care este și astăzi sărbătoarea universităților grecești. Într-un discurs cu prilejul sărbătorii glăsuiește astfel:[101] ἑλληνισμός (elenismul) (aici înțeles în exclusivitate ca păgânism) a primit lovitura de grație prin omenitatea Logosului. Evanghelia a îndepărtat mulțimea de zei și a adus lumina în lume. Este adevărat că de simplitatea Evangheliei se lega și o primejdie. Astfel unii credeau că ochiul său era destul de puternic, ca să spunem așa, să poată privi lumina dumnezeiască fără vreo protecție. Din această cauză cădeau în tot felul de rătăciri și în locul mulțimii de zei apare multitudinea de erezii. O doctrină

se ridică împotriva alteia, iar situația devine treptat disperată. Ca Evanghelia să nu dispară, trebuia să-și facă apariția o a doua etapă a revelației, respectiv a interpretării sale. Și în această situație, Dumnezeu îi trimite pe cei trei ierarhi, adică cei trei mari Părinți ai Bisericii, Vasile al Cappadociei, Grigorie de Nazianz și Ioan Hrisostom. Cu adevăratul Logos, intră ei în λογομαχία (aici – luptă cu cuvântul pentru Logos). Ei explică Evanghelia, și anume, cu ajutorul χάρις τοῦ λόγου, adică nu numai cu ajutorul frumuseții și farmecul cuvântului, ci și cu ajutorul harului Logosului divin. Harul și frumusețea, ceea ce este natural și ceea ce este supranatural, deci de nedespărțit, sprijină arta convingerii acestor trei învățători ai Bisericii, și astfel se completează, prin retorica celor trei ierarhi, ceea ce-i mai lipsea Evangheliei. Altfel spus: vechea înțelepciune păgână nu putea duce la Dumnezeu. Atunci Dumnezeu a trimis nebunia Evangheliei, predica prin apostoli. Dar lumea nu voia să accepte această nebunie, iar acum Dumnezeu completează această nebunie prin înțelepciunea retorică a Părinților Bisericii, și este stabilită armonia, adevărata relație dintre spirit și cuvânt, dintre cuvânt și materie. Armonia dintre filosofie, teologie și retorică. Logosul uman reflectă, în armonia sa, ordinea Logosului divin. În orice caz, legătura dintre arta retorică bisericească, în sensul tehnic al cuvântului, și Logos ca Fiul, Cuvântul Tatălui devenit om rămâne ca fundament de-a lungul întregii epoci bizantine.

Motivația, descoperită aici de omiletica creștină, este mereu transferată și asupra artei retorice profane, ceea ce nu poate fi înțeles doar ca un alibi, ci și ca o încercare creștin-umanistă de a stabili, cel puțin pe această bază, o concordanță între bunurile culturale profane și etosul creștin.

Ceea ce diferențiază în detaliu arta retorică profană de aceea a Antichității clasice este decăderea discursului politic. Acest gen încearcă din când în când să se strecoare sub formă de fragmente în discursuri festive sau de înmormântare a împăraților; dar aici el trebuie să se mulțumească cu scurte *intermezzi*, pentru a nu distruge arta specifică a encomionului. Abia în secolul al XIV-lea, în fața situației politicii externe catastrofale și a declarării unei

independenţe prudente, ce corespunde unei gândiri cetăţeneşti libere în oraşe, discursul politic îndrăzneşte să iasă iarăşi la iveală cu diverse ocazii. În general însă sistemul politic monolit nu-i lasă aproape nicio şansă. Cu greu se poate stabili modul de structurare a discursului juridic în Bizanţ. Marea acuză a lui Psellos împotriva Patriarhului Cerularie nu este, bineînţeles, un discurs, ci un pamflet literar. Alte mărturii sunt deosebit de neconcludente. Documentele scrise ale procedurii judecătoreşti romano-bizantine nu au lăsat prea mult spaţiu discursului juridic rafinat, iar câmpul propriu-zis al marii competenţe juridice era în Antichitate totuşi procesul politic şi, prin el, un domeniu în care monocraţia bizantină impusese hotare serioase. Astfel rămân *summa summarum* discursurile festive, discursurile laudative, discursurile la înmormântări ş.a.m.d., deci ceva în genul encomionului. Această sărăcire condiţionată politic nu poate rămâne fără urmări. Discursul politic în stil clasic – care înseamnă aici în acelaşi timp în mod restrictiv stilul clasic foarte elaborat – se strecoară ca mijloc necesar şi instrument de transmitere obligatorie de concepte între intenţiile şi ideile politice ale vorbitorului şi ceea ce se aşteaptă din partea auditoriului, anume, o reacţie politică aici şi imediat. Pregătirea respectivului transfer solicită implicarea deplină a vorbitorului însuşi, iar acest lucru nu poate fi realizat fără ca vorbitorul să se identifice complet cu tema sa şi să se folosească de toate mijloacele realizării acestei identificări. Numai aşa dobândeşte credibilitate şi doar credibilitatea provoacă acţiunea ca reacţie la discurs. Vorbitorul ia credibilitatea drept responsabilitate. Discursul pur laudativ sau discursul festiv are puţin de-a face cu responsabilitatea şi poate să se răsfrângă foarte bine asupra identificării vorbitorului cu tema sa. Encomionul facilitează relaţia vorbitorului cu tema până la satisfacţie şi duce, totodată, la folosirea cu drag a mijloacelor retorice. Aşa că el este în mod evident mult mai puternic determinat de aspectul artistic decât de temă în sine. În mare, prin aceasta se impun limite artei retorice a bizantinului, atunci când face uz de pathos-ul themei. Cu atât mai mare este tentaţia de a se lăsa în voia pathos-ului în decursul acţiunii retorice: discursul

devine introvertit și, cultivat de dragul lui, creează ca de la sine o distanță periculoasă față de realitatea „politică" și socială, de ceea ce bizantinii numesc πράγματα. Drumul de ieșire al unei lucrări artistice creative către realitate, care, în ciuda caracterului său tranzitoriu, se regăsește în sine însuși și devine în același timp „politic", într-o accepțiune mai largă, se găsește doar atunci când tema oarecum arbitrară a encomionului este folosită numai ca punct de plecare, pentru a reda o idee vizată, general valabilă, într-o formă îmbunătățită și complexă din punct de vedere retorico-artistic, atunci când, exprimat puțin emfatic, vorbitorul evocă marele teatru al lumii și în același timp îl celebrează. Dacă bizantinii erau capabili de așa ceva, indiferent ce mijloace aveau sau ar fi avut la dispoziție – răspunsul trebuie să-l amânăm, deoarece trebuie să lămurim înainte de toate unele aspecte tehnice. Referindu-ne la acest lucru, încă o remarcă anticipată: conform naturii sale, discursul, ca operă artistică, este în totalitate înțeles doar în momentul, în ceasul la care este ținut. Orice reproducere în scris sau lectură renunță la elementul constitutiv al discursului și la toate mijloacele de comunicare proprii discursului ca atare, prin cuvântul originar și semnificația sa. Ceea ce cunoaștem noi despre arta retorică bizantină sunt discursuri editate și în rest nimic. Modul în care a răspuns vorbitorul prin ton și atitudine, ca acela care vorbește, ca acela care se „orientează" după auditoriu, la reacția publicului ne rămâne în cele mai multe cazuri nelămurit.[102] Tot atât de puțin știm în ce măsură a transpus vorbitorul în calitate de editor al textului stilul vorbit în stilul scris. Aceasta, după cum s-a menționat, îngrădind valabilitatea celor ce urmează.

Un mare discurs este o imagine deosebit de structurată. În el se povestește, se relatează și se argumentează; limbajul este folosit conștient într-un anumit scop, se avertizează, se laudă și se mustră. Capacitatea de schimbare a limbajului stă acum nu numai la dispoziția vorbitorului, și nu doar el are interes în a se folosi de acesta. Întocmirea unei expuneri nu necesită în mod obligatoriu în special doar calități retorice, iar argumentarea este în cele din urmă doar problema filosofului. Adică tehnica verbală, așa după cum o

cunoaștem din manuale, subsumează noi cunoașteri într-un teritoriu foarte divers direcționat și care, conform naturii sale, nu este exclusiv verbal. Dar întrucât, după cum s-a menționat în altă parte, nu mai târziu de Isocrate tehnica discursului era înțeleasă ca „știință politică" sau ca articulare a unui sistem de comunicare socială. Așadar este normal ca manualele de tehnică retorică să fie acelea care descriu întregul câmp al elementelor particulare care pot figura într-un discurs și pun la îndemână indicațiile necesare în acest scop. O mare parte din acestea este cuprinsă în așa-numita *progymnasmatică*, adică o culegere de reguli pentru anumite părți ale discursului. De instruirea specială cu privire la astfel de părți depinde apoi și ca ele să poată fi analizate separat și să devină independente. S-a spus deja câte ceva referitor la acest lucru *à propos* de eseistica bizantină. Iată încă unele completări: cum trebuie relatată o fabulă ar putea fi, bineînțeles, interesant pentru vorbitor; dar regulile sunt condiționate de fabula însăși și legile stilului, deci sunt de asemenea valabile și pentru „Esop" în veșmânt bizantin. Și prosopopeia – capacitatea de a te transpune în pielea unei persoane străine sau într-o situație străină și să vorbești așa ca și cum ar vorbi acea persoană sau situație – nu devine nerelevantă pe motiv că este tratată în teme bizare, ca de exemplu: „Ce ar spune Constantin cel Mare dacă s-ar vedea în fața unui iconostas bizantin?" În orice caz, bizantinii, și nu doar ei, folosesc prosopopeia ca istorici întotdeauna atunci când introduc în discuție o personalitate istorică. Pregnanța discursului istoric depășește în sensul de πειτώ relatarea analitică obiectivă. Iar ἀνασκευή și κατασκευή folosite în aceeași temă – adică „arta" de a găsi în aceeași temă atât elemente pozitive, cât și negative – pot sfârși într-un tertip avocățesc. Dar dacă unul dintre teoreticieni, Aftonie, remarcă în mod special că locul acestui proces este o situație intermediară între „imposibil" și „absolut", el lasă să se înțeleagă că locul este pur și simplu chiar contingența umană, unde nu se află niciun fel de certitudine. Fundamentul ontologic poate fi deosebit de „atingerea artistică" verbală doar în responsabilitatea personală a vorbitorului. Acesteia îi corespunde în mod pur stilistic antiteza. E. Norden are bineînțeles dreptate atunci când, anticipând stilul

gorgianic, ordonează în proza artistică un „τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται" heraclitic. Aceasta este tema sa. Dar fraza aparține tot atât de mult filosofiei ionice. Ambele aspecte nu permit vreo separare în conștiința limbii. În orice caz, aici se accentuează ceea ce am spus mai înainte: retorica bizantină este deschisă celor mai diferite genuri (*genera*) literare, iar în aceasta constă și motivarea celor prezentate mai sus. Ea face aceasta pentru că însăși părțile componente ale limbii, dacă este să le luăm separat, reprezintă diverse *genera*. În cadrul *progymnasmata* trebuie amintită în mod special încă o mică grupă pe care tehnicienii au numit-o diferit, dar pe care noi o putem clasifica sub denumirea de „loc comun", spus mai poetic și nu mai puțin suspect „cuvântul înaripat" sau orice altceva. Accesul la el ne este aproape blocat, iar ca dovadă de erudiție în cazul poeților și al gânditorilor astfel de citate nu se mai bucură de popularitate. Nu există nicio îndoială asupra acestei devalorizări; cauzele pot fi analizate, totuși nu este locul aici. Pentru bizantin locul comun, sub cele mai diverse forme, mai este încă cu adevărat un loc unde se întâlnește și se supune unei reguli comune; oarecum încă la umbra semnificației cuvântului originar, din κοινός, adică „datorie" pentru un interes comun. Cel mai mult ne apropiem probabil de noțiunea bizantină de *gnomic*, atunci când îi punem sub lupă modelarea sa creștină: există mari culegeri de gnome din gura părinților pustiei, *Apophthegmata*. Pentru monah aceste *apophthegmata* pe care le primește din gura unui bătrân nu sunt simple zicale, extrem de simple din punct de vedere stilistic și înțelepte; ele sunt mai mult decât atât, cuvinte ce conțin mântuirea, întrucât cel care le spune este purtător de duh și binecuvântat să rostească astfel de cuvinte mântuitoare. Cuvântul este puternic și acționează ca atare. Alături de gnomă este deci, în mod necesar, persoana de la care provine, autoritatea. În acest sens progymnasmatica analizează opoziția față de gnomă; este controversa cu moștenirea experienței istorice a Antichității, totodată o controversă cu propria istorie, în măsura în care valorile încorporate în ea s-au cimentat în astfel de gnome; negarea afirmației că o experiență ar fi valabilă doar atunci când o trăiești personal.

Pe lângă aceste părți ale discursului, care își au propria lor valoare, tehnica analizează cu prioritate „metafore" și „moduri de gândire". Pentru a nu merge prea departe în detalii, să spunem doar câte ceva aici despre acele figuri de stil, numite „tropare", care schimbă până la un anumit grad sensul obișnuit al cuvântului. Aici, în cadrul tehnicii retorice, este vorba de arta stilului în sensul general al cuvântului, de importanța și semnificația fiecărei expresii verbale. Tot aici, legătura cu discursul ca atare este mai strânsă decât la unele *progymnasmata*. Aici există mijloace ce permit folosirea lor într-un mod specific din punct de vedere verbal. Bineînțeles, le poți valorifica numai atunci când privești discursul nu doar din perspectivă artistică, pornind de la tehnica sa, ci și atunci când ai în vedere acel „*fundus* ontologic", de care nu poate fi desprins fără a suferi pierderi. Cel puțin câteva remarci la unele din aceste tropare. Metafora, pe care Johann Georg Hamann a numit-o un mic mit și despre care Lichtenberg spune că este mai inteligentă decât creatorul său, provine dintr-un *fundus* verbal, unde inițial nu a fost doar comparată pur și simplu, ci și identificată. Identificarea ca atare s-a scufundat treptat în inconștient, dar încă o perioadă îndelungată, și cu siguranță în Bizanț, nu rămâne la o simplă comparație, ci la o relație purtătoare de amintiri și cu o semnificație profundă, care, adusă într-un sistem, ar putea stabili o scală de analogii ce cuprinde toate domeniile existenței și, de fapt, nu constituie nimic altceva decât o *analogia entis*. Aceasta nu este valabilă doar pentru ierarhia ființelor – să ne gândim doar la sensurile lui *physiologos*, atât de îndrăgite în Bizanț –, dar și pentru domeniul istoriei pe drumul de la lumea mitică la prezent. În slujba unei astfel de întinderi a particularului într-un întreg mai mare și a concretizării generalului, pe de altă parte, stau și acele tropare, numite de specialiști metonimii, sinecdoce ș.a.m.d., în orice caz redenumiri în care este vorba, în cele din urmă, de efectul oratoric – un efect care poate fi numit obiectiv. Aici intră de exemplu numirea individului după specie, a speciei după gen și invers. În felul acesta este creat mai întâi un câmp de referință logic, care ar putea fi lăsat în sine ca „nominalist". Dar bizantinii

nu sunt de fapt niște nominaliști, ci realiști, și într-un astfel de sistem de referință sunt date pentru ei referințe ontologice, de interes pentru propria înregimentare și pentru propria cunoaștere de sine în cadrul unei *Ordo* cu caracter anticipativ – o *Ordo* ce se aseamănă frapant cu sistemul Ortodoxiei politice, acolo unde acest sistem confirmă capacitatea sa de adăpostire: spațiul vital împărțit, care oferă fiecăruia un loc și în același timp îi concede acea spațialitate necesară respirației.

În mod natural opoziția se impune cu toată forța, iar lucrurile au mers mult prea departe și este vorba de un *aperçus* asupra retoricii care deja plutea în aer. Aș avea de spus câteva propoziții, contraargumente, unuia dintre cei mai strălucitori adepți ai retoricii din Antichitatea târzie, chiar dacă aparține Apusului latin, Augustin de Hippo. În *De Trinitate* XI, 18 el scrie: „Neque enim deus ullum non dico angelorum sed ne hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset, quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret. Sicut ergo ista contaria contariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt, ita quadam non verborum sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur."

Lăsăm deoparte problema referitoare la accepțiunea teologică a acestei fraze. Ceea ce exprimă ea în mod clar este relația dintre legile de constituire a unui discurs desăvârșit și creație. Creația este *rerum eloquentia*, este în felul ei propriu un discurs; asta mai întâi conform părerii lui Augustin, bineînțeles, pe baza faptului că ea vorbește despre Creator și, în general, pentru că exprimă o ordine existențială și istorică (*ordo saeculorum*). Iar comparația cu *ordo, eloquentia verborum* are sens doar atunci când și în ea apare, ca expresie, o ordine existențială fundamentată. Analogia cu ordinea creației este necesară, căci fără ea comparația pe care o propune Augustin ar fi fără sens. Și chiar dacă nu mergem atât de departe: corespondența este stabilită și, bazându-se pe ea, vorbitorul poate cuteza prin discursul său să încerce o *carmen saeculare* a unei reprezentări a *pulchritudo ordinis saeculorum*.

Este o poruncă a cercetării istorice să determine nu doar fapte, ci şi posibilităţi. Dacă dorim (sau trebuie) să ne implicăm în ele, atunci este nevoie să aruncăm încă o dată o privire asupra discursurilor imperiale. Într-un alt capitol s-au dat explicaţii asupra problemei ideologiei stăpânirii, a instituţiilor şi profeţilor săi. Dar aici este vorba dacă acest aspect uşor de înţeles anticipativ este singur suficient. Problema metodică constă în a desprinde construcţia liniară a unor astfel de discursuri, axate adeseori pe schema biografică, de structură ontologică, care poate fi totodată propice acestor discursuri. Instrumentul unei astfel de structuri – iar acest instrument cunoscut se foloseşte frecvent; parţial este folosit în mod diletant – nu este utilizat numai pentru a compara cu ajutorul metaforei, ci pentru a transcende prin comparaţie; a transcende, în cadrul unei relaţii existenţiale care rămâne mai intensă, orice domeniu existenţial şi orice domeniu istoric prin cel ce este la momentul respectiv cel mai mare în ochii bizantinilor (aici ei sunt elevii teologilor lor). O analiză a acestor discursuri este în cel mai bun caz o sarcină de cărăuş, să aduni metaforele lor, să le clasifici şi să fixezi modelele lor antice. Astfel baţi pasul pe loc. Hotărâtor ar fi să se stabilească şi să se scoată în evidenţă câmpurile metaforice, modul în care sunt ordonate aceste câmpuri, unul peste altul, nu numai din exterior, ci şi din punct de vedere valoric. Atunci natura şi istoria nu se mai rotesc în cerc, ci merg într-o direcţie liniară care tinde către un scop. Este o ridicare din zona nenorocirii (din punct de vedere teologic) şi din zona izolării şi a absenţei unui centru, a amorfităţii şi a „lipsei de responsabilitate". Liniile individuale se împletesc apoi în vârful piramidei. Faptul că acest vârf este împăratul aparţine de crezul politic şi este ideologie. Dar analizat mai atent, este transcendat aici şi împăratul; el pierde importanţa sa politică şi devine un simbol al ἔσχατα. Căci împărăţia pătrunde într-un spaţiu metafizic, care reprezintă împărăţia prezentă a lui Dumnezeu şi exprimă în felul acesta identificarea dintre spaţiul vital bizantin şi desăvârşirea creştină. Pentru „ceva ulterior" cu greu se mai găseşte loc, Imperiul Bizantin ca imperiu este forma cea mai desăvârşită

posibilă, şi anume ultimul imperiu. Pentru a prezenta această piramidă, care este παγκόσμιον θέατρον („teatrul lumii"), se apelează la mit, la Vechiul Testament şi la istoria greacă şi romană. Eroii mitici din trecut, eroii greci, Alexandru şi cezarii, dar şi Avraam şi David, profeţii şi conducătorii Israelului, toţi strălucesc deodată în metafore, nu de dragul reminiscenţei culturale şi nici de dragul romantismului istoric, ci pentru a sluji prezentului, care desăvârşeşte tot ceea ce trecutul doar prevestea. Grecului îi rămâne conservată toată istoria, iar creştinului lungul drum al revelaţiei, căci ea transformă şi explică şi aduce la lumină în metamorfoză bizantină toate cele la care s-a ajuns acum. Bizantinul a învins historismul, înainte de a-l fi descoperit. Şi chiar dacă în alt context s-a vorbit despre afinitatea dintre imn şi discurs, aici discursul intră direct în imn şi anume într-un imn liturgic al unei θυσία λογική, al unei „jertfe a Cuvântului".

V

TEOLOGIE

Dacă cineva voieşte să facă o listă a ceea ce a mai rămas de la Bizanţ, atunci trebuie să acorde teologiei Bisericii din Răsărit un loc special. Nu doar pentru că teologia modernă, în cunoaşterea de sine pe căi bune şi pe căi greşite pe care a mers de-a lungul secolelor, este mereu proiectată înapoi spre reexaminarea poziţiilor adoptate în Bizanţ între 400 şi 600; nu doar pentru că trăsăturile de bază, de exemplu cele ale hristologiei catolice, în măsura în care mai sunt recunoscute, au fost formulate chiar în aceeaşi perioadă în Bizanţ; dar şi teologia modernă a lumii ortodoxe merge pe aceeaşi cale a examinării, dintr-un anume punct de vedere printr-o analiză critică atentă, din alt punct de vedere printr-o atitudine neutră, mărturisită sau nemărturisită, faţă de teologia apuseană şi de interpretarea acelor aspecte pe care Calcedonul le-a adus, cu urmările sale, şi nu în cele din urmă în încercarea, adeseori disperată, de readucere la viaţă a unor vechi principii de valoare.

Privind din punctul de vedere al conştiinţei de clasă a teologului, acest lucru aduce neîndoielnic sensibilităţi de ambele părţi, pe care le întâlnim la orice pas; de fapt, sensibilităţi cărora nu le vom da o nouă susţinere în paginile care urmează, deoarece intenţia noastră nu este de a ajuta la procesul de conştientizare. În niciun

caz aici nu este vorba de înțelegerea creștin-religioasă a teologiei bizantine din partea Vestului sau a Răsăritului de astăzi (nici chiar a autorului), nu este vorba de adevăr sau neadevăr, ci în primul rând de condițiile prin care teologii bizantini au trecut la lucru și de imaginea pe care și-o face istoricul în această privință. Firește că este vorba și de problema în ce măsură această teologie a rămas credincioasă acelor premise la care se referă și conform cărora este constituită, adică în ce măsură s-a ținut de „tradiție", și în fine, în ce măsură a putut rămâne consecventă în interiorul aserțiunilor sale. Dacă această imagine va fi convingătoare, aceasta nu depinde doar de autor.

1. PRELIMINARII

În dorința de a fi corect față de teologie, ca ramură bogat înveșmântată, atât din perspectiva operei literare, cât și a celei științifice a bizantinilor, este nevoie de unele preliminarii. O teologie creștină incipientă – în acest context teologia este înțeleasă ca sferă generală a încercărilor de interpretare, cu caracter teoretic, a unei revelații – stă în primul rând în fața unui pluralism cu puncte de plecare în scrierile biblice și în tradiția originară a comunității. De exemplu, există printre Logia unele care sugerează o interpretare subordinațianistă, altele care sugerează *homousia*; există propoziții care predică în mod deplin mântuirea și unele care impun limite severe. Există reprezentarea desăvârșirii în timpurile din urmă și există proiectarea într-o eshatologie îndepărtată. Dar această teologie stă și în fața unui pluralism al punctelor de plecare metodice pentru un proces de gândire dialectic, atunci când sistematizează aserțiuni kerigmatice și tradiții ale comunității sau vrea să le explice în mod rațional. Ea trebuie să-și pună întrebarea unde dorește să înceapă și cum dorește să înceapă. Categoriile de concepte precreștine de origine greacă, cunoscute aproape fiecărui creștin din secolul întâi cu oarece educație, nu s-au dezvoltat pe un substrat revelațional. Dacă în afirmațiile sale, care nu sunt puține, revelația

creştină nu se detaşează în mod hotărât de „ştiinţa umană", pot oare de fapt astfel de categorii de gândire să-şi găsească utilizare într-o teologie creştină? Sau respinge revelaţia doar căile greşite, concrete ale gândirii păgâne, dar lasă posibilitatea de a folosi procese dialectice, înlesnite omului în creaţia lui Dumnezeu, şi din perspectivă teologică? Această alternativă nu este suficientă. Căci rămâne întrebarea: în ce măsură este posibilă analogia *entis* între educaţia concretă omenească şi revelaţie, care sfârşeşte în cele din urmă în taine de nepătruns. În orice caz, este dată posibilitatea unei polarizări între o atitudine negativă din punct de vedere pur teoretic şi toate nuanţele posibile ale unei atitudini pozitive. Negativ din punct de vedere „teoretic" trebuie accentuat, deoarece în mod concret ea nu se menţine oricum, totuşi şi revelaţia vorbeşte în categoriile gândirii umane, în analogii şi parţial în noţiunile obişnuite ale filosofării greceşti. Afirmaţiile referitoare la Tatăl şi Fiul implică noţiuni ca „născut" şi „nenăscut", cuvântul „Logos" poate fi detaşat de fundamentul său grecesc doar printr-un mare efort, iar conceptul Întrupării unui Dumnezeu poate rămâne fie pe loc sau trebuie adus mai aproape de înţelegere prin folosirea de noţiuni antropologice, pe care revelaţia însăşi nu le-a furnizat. Indiferent cum s-a voit rezolvarea unor astfel de probleme raţionale, filosofia păgână a lucrat de fapt anticipat, dar parţial instrumentarul său noţional nu a fost suficient – de exemplu, în cazul relaţiei dintre natură şi ipostas –, ea oferea însă din partea ei o multitudine de puncte de pornire metodice şi încercări de soluţionare, ceea ce a pus teologia emergentă în faţa unei noi aporii.

La aceasta se adaugă faptul că înţelegerea noţiunilor de teologie sau filosofie a fost şi a rămas neclară. Atitudinea sceptică a Epistolelor pauline faţă de înţelepciunea omenească a dus imediat în cercurile creştine la diferenţa între θύραθεν şi ἔξωθεν φιλοσοφία, filosofia „în faţa porţii", între teoria cunoaşterii umane, convingătoare prin ea însăşi şi totuşi responsabilă de greşeli, şi „filosofia" pur creştină, care se preocupă mai puţin de problemele cunoaşterii şi mai mult de a birui în misiunile vieţii creştine, astfel ca în primul rând martirul, care a apărat idealul

creştin prin sângele său, să devină adevăratul filosof al creştinătăţii, urmat fiind apoi de monah şi chiar de creştinul adevărat şi desăvârşit. Rămân probleme teoretice, ele nu sunt ἀριστοτελικῶς, potrivit artei Stagiritului, ci doar ἁλιευτικῶς, după arta pescarilor (= apostolilor), căci *ei* sunt adevăraţii teologi, iar a repeta cuvintele lor este mai vindecător decât orice silogism. Adevărata filosofie este adevărata teologie şi este identică cu reproducerea şi realizarea revelaţiei.

Dar acolo unde noţiunea de filosofie nu este generalizată în acest mod, ea rămâne totuşi un cuvânt ce cuprinde în primul rând totalitatea adevărurilor creştine, deci revelate, pentru care se străduieşte spiritul uman, pentru care θύραθεν φιλοσοφία poate aduce doar de la caz la caz o contribuţie propedeutică. Filosofia, în deplină independenţă, îşi primeşte arareori ceea ce i se cuvine, fie chiar în sfera desemnării provizorii a conceptelor. Văzută în ansamblu, ea este puţin suspectă – şi câteodată nu chiar puţin. Noţiunea de teologie în filosofia antică din timpul lui Platon era încărcată cu o aromă mitologică, iar folosirea de derivate ca înlocuitori ai substantivului în metafizica aristotelică a avut puţine şanse pe teritoriul creştin. Atunci nu ne miră când în decursul timpului s-a format un vocabular creştin – chiar dacă nu exclusiv – conform căruia teologia, în sens integral, însemna doctrina despre Dumnezeu în Treime, în timp ce hristologia şi soteriologia au fost rezumate sub numele de *Oikonomia*. Chiar şi acest vocabular era ameninţat către sfârşitul Bizanţului dinspre zona monastico-mistică de o concurenţă dură, aproape mortală. Pentru aceste cercuri, teologia este cel mai înalt grad de vedere mistică a lui Dumnezeu şi a cunoaşterii iraţionale a lui Dumnezeu, ceea ce rezultă din aceasta. În grupuri nicidecum neimportante ale acestei spiritualităţi, teologia devine *gnosis* în cel mai rafinat înţeles al cuvântului. Şi iarăşi se pune întrebarea dacă alături de o astfel de cunoaştere a lui Dumnezeu, alta, care se bazează mai presus de toate pe categorii de gândire omeneşti, este posibilă sau legitimă.

Să luăm în considerare mai întâi această confruntare, pentru a ne adresa acelor teologi care, oricât de limitaţi şi precauţi, i-au

lăsat filosofiei în sensul obișnuit al cuvântului un spațiu în teologia lor. Este vorba de platonism sau aristotelism sau neoplatonismul Părinților. Atât pentru Părinții Bisericii, cât și pentru bizantinul de mai târziu, după părerea mea, astfel de formulări au o anumită justificare doar atunci când rămâi conștient că este dificil a înțelege uneori sistemul integral sau care se apropie de desăvârșire al unui filosof, că în acel moment este vorba mult mai mult de un grad mai mare sau mai mic de eclecticism, context în care selecția este doar arareori în stare să caracterizeze pe deplin un teolog. În general, teologia patristică și bizantină lucrează cu aprecieri generale asupra acestor filosofi; de exemplu, se vorbește de primejdii, care sunt legate de „întunecimea" lui Aristotel, sau zborul cu mintea al lui Platon și de modelul elocvenței sale. Aristotelismul la Părinții Bisericii este atunci – trecând peste excepții – oarecum aproprierea *Organon*-ului aristotelician, cunoscut de asemenea neoplatonismului, în timp ce la Platon se caută temei pentru doctrina despre crearea lumii și nemurirea sufletului. Un studiu organic asupra lui Platon sau Aristotel poate fi atribuit unor cazuri izolate, de exemplu cappadocienilor Ioan Philopon sau Fotie (perioada bizantină târzie trebuie tratată separat), dar în mare pare a fi un lucru rar.

Așadar nu ne așteptăm *a priori* la vreo metodă teologică unitară și bine gândită în Bizanț. Chiar și considerația asupra metodei trece arareori dincolo de propoziții retorice bine formulate. Experiențele patristice ne fac să înțelegem acest lucru. Deja disputele cu unii gnostici trebuiau să discrediteze silogistica aristotelică la unii dintre Părinții Bisericii. Pentru ei era suficient dacă îi foloseai ca opozanți ai ereticilor, adică îi băteai pe aceștia cu propriile lor arme, iar Biserica în sine rămânea astfel protejată. Deși nu de la bun început, însă cel mai târziu în secolele al V-lea și al VI-lea, Biserica a crezut că a reușit să întrevadă în totalitate primejdia reprezentată de Origen, care se deschisese cu patos unui val de speculații platoniciene. Să ne gândim apoi la luptele împotriva lui Eunomiu, care au ridicat problema limitelor cunoașterii lui Dumnezeu. În acest fel ne putem face o imagine asupra modului în care s-a desfășurat

istoria teologiei bizantine în disputa sa cu filosofia greacă. Punctul de pornire în revelație obligă la opoziție față de o silogistică ce nu recunoaște pentru sine niciun fel de limită a posibilului, deși această rezistență este posibilă doar „silogistic", în cazul în care se face referire pur și simplu doar la cuvântul revelației. Iar teologul bizantin oscilează neîntrerupt între acești poli, fără a găsi vreodată un echilibru. Nici Palama nu l-a găsit în secolul al XIV-lea.

Dar ceea ce acționează aici la o primă privire în mod diletant are și alte cauze legate de „instituția" teologie. Teologia, în orice fel și în orice măsură dorim să o apreciem ca știință, în comparație cu alte științe are nevoie de conexiuni cu întreaga lume științifică. În izolare ea piere inevitabil. În plus, ea are nevoie de contacte cu lumea înconjurătoare în cel mai larg sens al cuvântului. Schimbul permanent de idei și continua interacțiune, provocator sau pur și simplu roditor spre folosul fiecărei orientări, este în primul rând lipsit de importanță. Ceea ce este valabil în știința în sine este valabil și în interacțiunile ei cu întreaga existență culturală și cotidiană, în care este sau ar trebui să fie plasată. Acest lucru este valabil pentru teologie, chiar într-o măsură deosebită, pentru faptul și în măsura în care ea se vrea o interpretare a unei teorii a mântuirii și atât timp cât dorește să joace acest rol. În general se poate spune că celelalte științe nu au întâmpinat cu prea mare bucurie teologia, deoarece ele aveau de luptat pentru supraviețuirea lor. Unele lucruri spuse în introducere despre moștenirea elenistică ar trebui repetate aici. Disputa dintre progres și conservatorism s-a terminat, neîndoielnic, cu o victorie aproape strălucitoare a celui din urmă. Curiozitatea teoretică a defrișat terenul pentru transmiterea orală; impulsul spre cercetare și confruntare spirituală a încetat, a dispărut plăcerea de a privi peste granițe și preocuparea față de ceea ce era străin. Ceea ce a rămas și a înflorit era aspectul filologic, în sensul cel mai larg al cuvântului, bineînțeles și el bazat în primul rând pe transmiterea orală. Neîndoielnic, filologia ar fi putut lua în seamă sarcina de a acorda ajutor hermeneutic teologiei; ea a făcut-o până la un anumit grad prin interpretarea textelor biblice. Totuși se pare că prea puțin

s-a gândit cineva la o hermeneutică de natură filologică, să zicem, împotriva Părinților Bisericii, și de aceea filologia nu a fost luată în considerare. Ea ar fi putut realiza puține lucruri în acest domeniu, și nu în cele din urmă, pentru că această filologie – ceea ce este rezonabil – avea puțină înțelegere, ca de exemplu, față de evoluția semantică. O astfel de înțelegere nu se putea cere mai ales din partea teologilor. Așa se face – aceasta fiind cel puțin una dintre cauze – că în scurt timp teologii au șters marele capitol al literaturii creștine din secolele al II-lea și al III-lea din tradiția și conștiința lor, pentru că terminologia marilor Părinți corespundea cu greu aceleia care a fost fixată de Sinoadele din secolele al IV-lea și al V-lea. Era de neconceput să se ia în considerare terminologia ca stadiu al unei dezvoltări în sensul unei diferențieri mai mari și a se lăsa să existe astfel, ca *sui iuris*, ceea ce fusese nediferențiat mai înainte și a o implementa. Aceasta ar fi preluat ca idee noțiunea de „dezvoltare", de care teologii din acea vreme se interesau tot atât de puțin ca și filologii.

În 1056 un ins oarecare a copiat „Doctrina celor 12 Apostoli", dar de citit aproape nimeni, în afară de copist, nu a citit-o, iar dacă a citit-o, nu a știut ce să facă cu ea. Lucrarea a trebuit să fie din nou descoperită în 1873. Din exegezele referitoare la *Cuvintele Domnului* ale lui Papias din Hieropolis, Bizanțul cunoaște doar câteva fragmente pe care le-a preluat Eusebiu în opera sa. Nici chiar marele Irineu nu a scăpat de această soartă. *Demascarea falsei gnoze* o cunoaștem complet doar într-o ediție latină, iar *Demonstrația propovăduirii apostolice* este pomenită de fapt de Eusebiu, dar a rămas doar o veche versiune armenească. Textul a trecut de Bizanț fără a lăsa vreo urmă. Opera încă existentă a marelui Origen este o grămadă de cioburi, chiar dacă cioburile sunt atât de impunătoare. Acestea sunt doar câteva exemple din multele. Des citata *Paradosis*, referirea continuă la tradiția veche bisericească în totalitate, face un salt peste două secole. Dar prin acest salt se distruge teologia bizantină care făcea mereu referire cu emfază la „Părinți" și la posibilitatea de cunoaștere a punctelor de plecare anterioare, foarte diverse și constructive, și, nu în ultimul rând, fertilizarea

printr-o gândire teologică care a accentuat mai mult *lex orandi* decât punctele de plecare ulterioare, văzând în comunitatea liturgică un țel mai congenial decât în formula acribică, pentru că încă nu era în stare să identifice în totalitate „adevărata religiozitate" cu adevărata învățătură. Teologia bizantină a încercat doar arareori să aducă un echilibru între doctrina mai veche și cea mai nouă, în realitate, în mod cert, doar o singură dată – dacă nu luăm în considerare acel așa-numit *palamisme mitigé* – când terminologia lui Chiril al Alexandriei împotriva formulărilor de la Calcedon este iarăși apreciată la justa ei valoare. După părerea mea, echilibrul se oglindea în mod fericit, în cel mai bun caz, în reliefarea unei anumite imagini a lui Hristos și nu în câmpul concordanței teologice.

Un al doilea moment care nu a rămas fără impact asupra dezvoltării teologiei bizantine este lipsa unei instanțe permanente, învestite cu înaltă autoritate, care ar putea fi desemnată ca *magisterium* bisericesc. Bineînțeles, au existat Sinoadele ecumenice care se circumscriu acestei autorități; ele și-au îndeplinit sarcinile din secolul al IV-lea până în secolul al VIII-lea, cu succese schimbătoare. Dar deja în secolul al IX-lea ecumenicitatea sinoadelor ținute atunci nu ne mai este atât de clară, iar în perioada următoare ele dispar cu totul, cu excepția celui de la Ferrara-Florența din 1438–1439, dar fiind umbrit de o steaua nenorocoasă. Bineînțeles, au existat ocazional „Sinoade generale", dar niciunul nu s-a putut impune ca Sinod ecumenic. În secolele bizantine de mai târziu, patriarhii și-au revendicat un oficiu pedagogic bisericesc universal. Dar acesta nu prea a dus la rezultate practice, iar o influență a acestei revendicări asupra teologiei, după părerea mea, nu poate fi deloc stabilită. Cert este că autoritatea unui oficiu pedagogic efectiv acționează nu arareori cu reținere în privința evoluției, deoarece nu îi este pe plac pluralismul opiniilor doctrinare și preferă experimentului cele ale casei. Pe de altă parte, el poate exercita o influență care poate fi descrisă astfel: el intră în conștiință prin definiția oficială și prin limitarea mai accentuată a celor deja realizate și creează în felul acesta, pentru fiecare gânditor teolog, o bază de pornire, fără a trebui să înceapă din nou *ab ovo* în considerațiile sale. El este nevoit să revină iarăși la această

bază de pornire atunci când vrea să-şi evalueze în mod cert concluziile. Dar şi aşa istoria teologiei bizantine cunoaşte în dezvoltarea sa doar arareori stadii care să construiască în mod organic pe ceea ce a fost anterior; de cele mai multe ori ea încearcă să cuprindă totul de la început, pentru ca astfel să nu rămână în urma a ceea ce a fost deja realizat într-o epocă anterioară. Ca exemplu s-ar putea invoca modul de tratare a teologiei icoanei în perioada comnenă timpurie, analizat în comparaţie cu controversa din secolul al VIII-lea şi începutul celui de-al IX-lea. De fapt, se poate spune că teologii din epoca târzie refuză conturul reliefat de cei ce aparţin iconodulismului clasic, iar încercările unuia ca Ioan Damaschin sau ale unui patriarh ca Nichifor de clarificare a noţiunilor erau în mod evident din nou uitate, iar ceea ce a fost pus în loc operează retroactiv.[1] Un al doilea exemplu: problema privind atât de cunoscuta şi rău-famata *Filioque*, ca adaos la Crez. Ceea ce au de oferit aici unii teologi din secolul al XIII-lea şi al XIV-lea rămâne mult în urma viziunilor unuia ca Teofilact de Ohrida, limitându-se la „condiţionalitatea mediului" formulărilor.[2] Iar ceea ce prezintă şi motivează judicios Patriarhul Fotie în scrisoarea sa către Papa Nicolae, privind diferenţele locale şi etnice în tradiţia bisericească,[3] evident trece, fără a lăsa urme, la urmaşul său Mihail Cerularie.

De această lipsă a unui oficiu pedagogic se leagă absenţa şcolilor teologice în dublul sens al cuvântului, ca instituţii de instruire şi ca grupuri cu aceleaşi concepte metodice fundamentale, care îşi exercită influenţa concretă asupra unor cercuri mai largi şi pentru perioade mai lungi. Să începem cu cel din urmă aspect: în Patristică se vorbeşte cu multă emfază, chiar şi în secolele de mai târziu, despre o şcoală alexandrină sau una antiohiană. În spatele acestora se află, cel puţin pentru o scurtă perioadă de timp, „instituţii educative" concrete; în principal însă mi se pare că expresia „şcoală" nu este ferită de o oarecare întrebuinţare greşită, deoarece îndeobşte cu greu se poate vorbi de ceva mai mult decât de o prevalenţă de nuanţe, pentru care Alexandria sau Antiohia pot prezenta mai degrabă numai etichete vagi; o oarecare prioritate a textului şi interpretării sale literare faţă de semnificaţia duhovnicească ş.a.m.d.

Ar mai fi apoi de menționat un oarecare „contrast între școli", de exemplu, în înțelegerea teologiei în limbajul mistic, contrastul dintre semnificația dionisiană și cea evagriană, sau contrastul florilegic – argumentativ, sau argumentația de o parte, și conceptul teologiei în imn, pe de altă parte. Pe scurt, este vorba totuși mai mult de mentalități decât de Școli ca atare. Făcând cu totul abstracție de acest fapt, pentru perechea antagonică alexandrin–antiohian cu greu mai poate fi demonstrată acea relație profesor-elev ce se extinde de-a lungul generațiilor, care pare a fi necesară legăturilor de școală. În Bizanț putem vorbi cel mult despre o școală doar dacă ne gândim la succesiunea Psellos–Ioan Italul–Eustratie din Niceea ș.a.m.d., și apoi la disputa palamită din secolul al XIV-lea, de fapt mai degrabă de partea palamiților decât de cea a opozanților lor, care au pornit de la puncte metodice de abordare foarte diverse. O oarecare comparație, să zicem, cu școala franciscanilor sau cu aceea a Sfântului Victor sau cea din Laon, poate fi făcută în Bizanț doar cu eforturi deosebite. De aici rezultă în mod natural caracterul ușor difuz al acestei teologii. Coerența ei actuală este de o altă natură decât aceea a unei școli sau se hrănește din alte surse.

În ceea ce privește școlile teologice ca instituții de învățământ, recent s-a scris destul de mult despre ele – dar de fapt s-a citit puțin. Oricum este uimitor să auzim un nebizantinist că sistemul școlar de stat sau promovat de stat, în măsura în care i se conferă cu oarecare emfază denumirea de universitate, nu cunoaște nicio instituție pe care să o poată numi ca mărturie „Facultate de Teologie". Simplu: lucrurile stau astfel și niciun istoric cu conștiință nu le poate schimba. Drumul către facultățile teologice bisericești sau susținute de Biserică rămâne accesibil și este parcurs cu plăcere! Pe primul loc este numită vestita Școală teologică din Alexandria. Bineînțeles, disputa privind caracterul ei propriu-zis (Universitate populară, Școală catehetică sau – după cum s-a spus mai de curând – colegiu) arde încă, chiar dacă cu flacără mică. În orice caz, ea ar trebui să fie declarată ca ante-bizantină și astfel să rămână în afara cercetării. Avem de-a face cu adevărate școli teologice, chiar dacă sunt numai școli de exegeză biblică, în Edessa și Nisibe.

Ne aflăm aşadar la marginile extreme ale imperiului şi parţial deja în afara graniţelor sale. Totodată ne găsim şi la graniţa limbii greceşti. Durata de viaţă la Edessa s-a extins doar de-a lungul a două generaţii. După aceea, şcoala a trebuit să se retragă pe teritoriul persan, la Nisibe. Însă o facultate teologică în Constantinopol, definită întru câtva drept Academie patriarhală, aparţine de domeniul legendei. Nici Alexie I Comnenul nu a creat o astfel de academie; în orice caz în decretul[4] său, atât de des citat, nu găsim niciun cuvânt despre organizarea unei unităţi educative academice prin grija Patriarhiei. Ceea ce poate fi dovedit cu privire la şcoală în legătură cu bisericile din Constantinopol nu depăşeşte, în general şi evident în mod deosebit, învăţământul privind materiile clasice ale „culturii generale" de natură profană din Bizanţ, ele neincluzând teologia ca materie de studiu. Totuşi nu trebuie trecut cu vederea că acestor şcoli le revine un anumit rol, chiar dacă este limitat, în educaţia viitorilor teologi. Materiile „de cultură generală" (ca să redăm în felul acesta în mod autentic expresia bizantinilor ἐγκύκλιος παιδεία) cuprindeau şi principiile de bază ale logicii aristotelice, şi aceasta probabil nu arareori într-o direcţie care avea în vedere terminologia dogmatică a marilor Sinoade. O imagine despre o astfel de instituţie de învăţământ ne putem face prin lecturarea Διδασκαλία παντοδαπή a lui Mihail Psellos.[5] În felul acesta, elevul primea în mână un prim instrumentar pentru tratarea problemelor teologice, dar din nefericire unii dintre ei îl considerau ca singurul valabil şi astfel se credeau a fi pur şi simplu cunoscători ai dogmaticii şi ai teologiei.

Aşadar, pentru o instruire continuă în teologie rămâne mai întâi studiul personal, lectura, după cum se constată dintr-un mare număr de texte hagiografice sau, dacă nu întotdeauna şi nemijlocit, în domeniul dogmatic, în cel al liturghiei, cu bogatele sale comentarii făcute de Părinţii Bisericii din epocile timpurii, în special de Ioan Hrisostom. Eventual mai intră în calcul şi relaţia privată profesor–elev. În general, aceasta implică totuşi în primul rând doar noţiuni elementare individuale, necoordonate, cu toate urmările deficitare pentru sistemul de educaţie şi învăţământ.

Se înțelege de la sine că prin aceasta nu se putea ajunge la formarea unui construct care să se identifice cu teologia. Educația clerului, în măsura în care corespundea de fapt prescripțiilor canonice, se reducea la un minimum de cunoștințe religioase. În acest sens există un canon cu indicația aproximativă pentru episcopii care săvârșeau hirotonia, ca aceștia să atragă atenția candidaților la hirotonie, fie ei preoți sau episcopi, asupra celor mai importante hotărâri sinodale, deci, în mod nemijlocit, un fel de instruire concisă înainte de hirotonie.[6] Canonul 2 din anul 787 solicită din partea episcopilor, care aveau să săvârșească hirotonii, cunoașterea Psaltirii și disponibilitatea de a aprofunda lectura Sfintei Scripturi și a canoanelor. Iustinian însuși solicită, în Novela VI. 6, nici mai mult, nici mai puțin ca unui episcop să nu îi fie îngăduit să hirotonească pe nimeni care nu poate citi și scrie, deoarece candidatul trebuie să citească rugăciunile liturgice și în același timp să se ocupe și de canoane. Pe scurt: nu este nicidecum vorba despre o instruire în teologie ca atare. Și astfel nu s-a putut dezvolta în sânul clerului o conștiință de sine, care să îi fi putut facilita, dincolo de educația generală bizantină, o cunoaștere într-un domeniu științific relevant. Teologia nu este un privilegiu al clerului, dacă este un privilegiu. Și dacă enumerăm aproximativ 600 de bizantini, cunoscuți nouă după nume, care s-au îndeletnicit cu scrieri teologice, atunci exact o sută dispar în rândurile laicatului, deci circa 14 procente. Este demn de notat că dintre aceștia, nici 50 nu s-au interesat de dogmatica propriu-zisă. Abia din perioada comnenilor, și în mod special în timpul controversei palamite, aceste relații s-au îmbunătățit. Printre acești teologi laici, împărații sunt reprezentați cu nu mai puțin de 11 nume, miniștrii conducători și înalții oficiali cu 37, micii funcționari, gramaticienii, retorii ș.a.m.d. cu 39. Probabil că participarea laicilor este în totalitate mai mare, căci în această sumară statistică rămân neluate în seamă aproximativ 50 de nume, în cazul acestora lipsind referințe privind ocupația. Întrucât în cazul un scriitor teolog cea mai apropiată descriere a meseriei sale este cea de monah, cleric sau episcop, sub o oarecare rezervă, îi putem socoti și pe acești 50 printre laici.

2. SISTEMATICA ŞI POLEMICA

După ce în descrierile populare bizantinul este portretizat cu bunăvoinţă ca fiind un bărbat preocupat de rafinamentele şi subtilităţile dogmatice, în orice caz ca şi cum ar fi *anima naturaliter theologica*, să continuăm puţin aici cu statistica – o statistică afectată de fapt de factori de incertitudine, nu doar din pricina faptului că graniţele genurilor literare nu sunt bine delimitate, ci pe motiv că prea frecvent apar „personalitatea hibrid" şi „*oeuvre* hibrid" şi complică oarecum catalogarea. Apreciată în mare, procentul de scriitori care s-au ocupat de teologie, comparat cu numărul total al literaţilor bizantini, nu se ridica la mai mult de două cincimi. Dacă se încearcă examinarea acestei proporţii, să zicem pe baza manuscriselor transmise, plecându-se de la operă şi nu de la autor, şi în acest fel să nu se ia în calcul dificultatea deosebită a manuscriselor cu conţinut divers, atunci la cercetarea catalogului manuscriselor greceşti de la Escorial se constată că aproximativ 210 manuscrise, mai mult sau mai puţin pur teologice, dintr-un număr de 330, ar putea fi descrise ca manuscrise laice. Bineînţeles că cele aproximativ 30 de manuscrise liturgice nu sunt luate aici în calcul. De fapt, o astfel de statistică dezamăgeşte, deoarece cataloagele mai cuprind toată literatura clasică păstrată în bibliotecă; apărând întrebarea referitoare la interesele umaniste ale colecţionarilor, adică dacă au cumpărat totul de-a valma tot ce s-a scris în greacă, sau dacă totuşi s-au concentrat mai mult asupra operelor clasice. În ceea ce priveşte Escorialul, statistica arată că din mai mult de 300 de manuscrise profane, aproximativ 50 se potrivesc şi pot fi desemnate ca bizantine prin conţinutul lor. Statistica nu este din această pricină lipsită de valoare, căci restul de 250 de manuscrise rămase trădează totuşi interese mari, care au puţin de-a face cu teologia. Dar să ne întoarcem la scriitorii înşişi: statistica arată că din cei aproximativ 600 de scriitori teologi, numiţi mai sus, care s-au preocupat în exclusivitate sau pe lângă altele şi de teologie, numai aproximativ 200, adică 33 de procente, pot fi numiţi întru totul sau parţial dogmaticieni. Aceasta este media.

Proporția dogmaticii este în mod caracteristic relativ superioară în perioada disputelor monofizite (45%), dar probabil această cifră vine numai de la faptul că în acea perioadă, de exemplu, dreptul canonic juca prea puțin un oarecare rol, iar poezia liturgică este reprezentată de un număr foarte restrâns de nume, desigur de cel mai înalt rang – oricum de doi spartani ai scriiturii teologice, care mai târziu va angaja o mulțime de scriitori. Procentul de dogmaticieni este cel mai mare în ultima perioadă a istoriei bizantine (51%), când disputele palamite și controversele cu latinii au dus la nenumărate repetiții a ceea ce se spusese mai de demult. Epoca împăraților comneni, cu doar 13% dogmaticieni, reprezintă căderea cea mai drastică. Dar cine avea plăcerea să se confrunte cu dogmatica bizară a unui împărat ca Manuel I?

În ceea ce îi privește pe monahi, în medie participarea lor la scrierile teologice se ridică în totalitate la 31 de procente. Doar aproximativ 24 de procente dintre aceștia se încumetă să abordeze domeniul dogmatic. Punctul forte al dogmaticii îl prezintă totuși, de-a lungul întregii epoci bizantine, ierarhia propriu-zisă, printre aceștia nu puțini episcopi și patriarhi care provin din rândul monahilor. În comparație cu ei, diaconii sunt în număr mic, chiar și diaconii de la Hagia Sofia; iar prezbiterii apar doar ocazional.

În acest context trebuie făcută referire și la faptul că cei mai importanți dogmaticieni ai Bisericii grecești s-au limitat arareori doar la dogmatică, și că adeseori celelalte opere ale lor sunt mai cuprinzătoare decât cele dogmatice. De exemplu, la Maxim Mărturisitorul lucrarea dogmatico-polemică privind problema monotelită nu reprezintă mai mult de o treime din totalitatea scrierilor sale teologice, în timp ce două treimi sunt dedicate exegezei biblice și Sfinților Părinți, cât și teologiei mistice; bineînțeles că ultima este fixată pe fundamente dogmatice foarte serioase. Și chiar dacă lăsăm deoparte în cazul lui Ioan Damaschin *Sacra Parallela*, cât și romanul *Varlaam*, scrierile sale dogmatice reprezintă doar o jumătate din întreaga sa creație. Fotie, amprentat pur și simplu ca antilatin, dacă lăsăm deoparte *Biblioteca*, la fel scrisorile sale și tot ceea ce fără certitudine s-a legat de numele său, atunci polemicii

antilatine nu-i sunt dedicate mai mult de 4 procente din întreaga sa operă.

Cu referire la materia însăşi: ce consecinţă are proporţia de 33% dogmaticieni din totalul literaţilor teologici? Indiciul cel mai vizibil este regresul accentuat al sistematicii sau chiar numai al monografiei dogmatice în favoarea polemicii. Bineînţeles, aici acţionează moştenirea elenistică a argumentării, legată de plăcerea pentru cuvânt de dragul cuvântului. Astfel „sumiştii"* sunt sădiţi într-o măsură deosebit de mică în Bizanţ. Cel mai mare dintre ei este Ioan Damaschin cu al său „Izvor al cunoaşterii". Bineînţeles, nici această *summa* nu este un sistem complet al teologiei creştine. În ultimele capitole îl părăseşte puterea de sistematizare în mod cu totul vizibil, iar doctrina sacramentelor, completă doar într-o anumită măsură, îi lipseşte. Rămâne însă demn de remarcat efortul său de rotunjire, prin adăugarea unui capitol referitor la erezie şi a încă unuia de teologie, cu o dialectică echilibrată. Remarcabilă este şi renunţarea fermă a autorului de a spune lucruri personale. Nu se va lua aceasta *ad litteram*, dar nici nu va putea fi înlăturată pur şi simplu ca retorică. Un „de ce" faţă de principiile credinţei, cu scopul de a le pune sub lumina unei *ratio theologica*, se întâlneşte doar în conceptele simple. Ioan este un mare compilator, de fapt şi suveran al stilului. Selecţia, omiterea, remarcile intercalate, adică cercetarea tradiţiei, trădează o reflecţie chibzuită. Moştenirea extrem de mare în manuscrise ne lasă să presupunem că „Izvorul cunoaşterii" a devenit într-adevăr manualul teologilor bizantini; totuşi se pare că folosirea sa a rămas deosebit de eclectică.

Despre Χιλιόστιχος Θεολογία a lui Leon Choirosphaktes[7] pe la începutul secolului al X-lea şi despre lucrarea teologico-enciclopedică a lui Nil Doxopatres[8] în secolul al XII-lea cu greu se poate exprima vreo părere, deoarece ambele texte încă nu sunt editate. În orice caz, despre cel din urmă se poate spune doar că autorul dorea să trateze pe lângă doctrină, hristologie

* Cei care au realizat primele compendii sistematice ale gândirii teologice (n. tr.).

și soteriologie – acestea sunt primele cărți reperabile și în manuscrise – și despre credință, cult, importanța Bibliei și despre teodicee și eshatologie, ca în cele din urmă să comenteze Evangheliile și să vorbească despre erezii și sinoade. Nu știm dacă s-a ajuns până aici – probabil nu.

Dacă vrem să numim aici Πανοπλία δογματική (*Panoplia dogmatică*) a lui Eutymie Zigabenul, un monah din Constantinopol din perioada primilor comneni, atunci trebuie să ne limităm la primele capitole, căci o mare parte din operă are de-a face doar cu polemici împotriva ereticilor de toate categoriile; este o *summa* ereziologică și nu una dogmatică. Același lucru este valabil și în privința Ἱερὰ ὅπλοθήκη (*Sfânta armură*) al lui Andronic Kamateros, care oricum nu este altceva mai mult decât o nouă ediție al lui Zigaben, ceea ce este valabil și pentru Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας (Comoara Ortodoxiei) a lui Nichita Choniatul la începutul secolului al XIII-lea.

Un nou concept interesant aduce Ioan Kyparissiotul în secolul al XIV-lea cu lucrarea sa Τῶν θεολογικῶν ῥήσεων στοιχειώδης ἔκθεσις[9], care constă într-o introducere metodică și un text în 10 decade. El vrea să îmbine teologia apofatică cu cea catafatică și încearcă acest lucru printr-un fel de concordanță între Dionisie Areopagitul și Maxim Homologetul. Totuși, în sensul strict al cuvântului, pentru el teologia este doctrina despre Dumnezeu și Treime. Deci nu este vorba de o prezentare generală a credinței creștine.

După cum se vede din expunerile scurte, a căror enumerare ne-ar duce prea departe, prin ele a fost prezentat, fără îndoială, ce este foarte important; ceea ce poate fi menționat în cazul sistematicii dogmatice. Niciuna dintre opere nu ajunge însă până la arhitectonica marilor *summae* apusene (trecând complet sub tăcere cuprinsul); pentru că niciun teolog bizantin nu încearcă integrarea unui sistem filosofic complet. Nu mai este nevoie să pomenim motivele care au dus la acest lucru. Pe de o parte, acest fapt stabilește o anumită preferință a acestei teologii, deoarece este dată posibilitatea apropierii nemijlocite de scrierile și tradiția

Sfinților Părinți. Dar pe de altă parte, reprezintă o slăbiciune, pentru că și acești teologi nu pot renunța pur și simplu la argumentul dialectic și de aceea sunt obligați să acționeze într-un mod accentuat eclectic. Însă noțiunile filosofice sunt extrase astfel dintr-un sistem general și își pierd profunzimea.

După cum s-a spus, cea mai mare parte a teologhisirii dogmatice se desfășoară în sfera polemicii împotriva ereticilor; o polemică ce nu l-a considerat pe opozant aproape niciodată ca persoană, și în niciun caz ca un creștin, și care nu a fost niciodată interesată să înțeleagă principiile de natură religioasă ale opozantului, deoarece repetă cele deja spuse de sute de ori fără variație într-o monotonie îngrijorătoare. Aici se regăsește de fapt importanța acestei polemici antieretice pentru ceea ce am numit în altă parte a lucrării Ortodoxia politică. Univocul absolut al prezentării teologice a experienței religioase este cimentat; conceptele sunt împletite într-un sistem relațional, care mai mult zdrăngăne decât sună, iar harul nu va mai fi luat în considerare. În plus, această polemică se desfată într-un proces reductiv, care atribuie de îndată, timid, fiecare concept nou unui arhieretic, ca de exemplu, Arie, Sabeliu sau Eunomiu, și astfel îl aduce *a priori* în apropierea repudierii „clasice". Spațiul desfășurării gândirii teologice devine astfel tot mai strâmt, de fapt chiar plăcerea de a o încerca este strangulată îngrozitor, pentru că în spatele oricărei propoziții a unui polemist stă mai puțin puterea gândirii decât, de fapt, amenințarea cu anatema Bisericii și oprobriul social. Dar de aici reiese imperios că acela ce se apucă totuși de scris, teolog fiind, vede în *repetitio* mama studiilor sale, iar prin cuvintele lui Ioan Damaschin „ἐρῶ ἐμὸν μὲν οὐδέν"[10] („nu spun nimic de la mine"), nu se declară ca aparținând doar tradiției, dând în același timp expresie modestiei sale, dar își asigură protecția, fără de care scurtcircuitul ortodox ar fi avut loc și mai repede. Cel mai sigur este florilegiul: se așază la început un motto sinodal ca siguranță și nu se folosesc temeiuri conceptuale, ci o serie de citate din scrieri renumite ale Sfinților Părinți. Nu trebuie să-ți faci multe gânduri privind consecințele lor – principalul este varietatea lor, acele *nubes testium*.[11]

S-a făcut încercarea de a se interpreta caracterul accentuat polemic al teologiei bizantine în sensul că în spatele unei delimitări dure dar primejdioase, substanța dogmei, ca interpretare a mântuirii, ar putea opera religios cu atât mai puternic, lipsit de restricții. Pentru aceasta se citează chiar și afirmații ale teologilor bizantini. Problema rămâne însă deschisă, dacă ea reprezintă mai mult decât justificarea unui ton polemic dur sau o înțelegere autentică a premiselor de care depinde materializarea religioasă a învățăturilor dogmatice. Căci dacă se cercetează cu atenție învățătura dogmatică, atunci se pune în general problema posibilității unui *real assent*. Dar despre această problemă s-a vorbit în alt loc. Este posibil ca aspirațiilor religioase ale bizantinilor să le vină cel mai mult în întâmpinare patrimoniul formulărilor dogmatice, unde antiteza dogmatică se împletește într-un ison cu cea retorică; e posibil ca tocmai aici să se găsească importanța teologică a bogatului tezaur de imnuri pe care l-au dăruit liturghiei poeții bizantini cu experiență religioasă și cunoștințe dogmatice. Aici se află unul dintre cele mai importante instrumente de acțiune, așa-numita *communicatio idiomatum*, adică în abreviere emfatică. În acest context este vorba de faptul că atributele (ἰδιώματα) naturii umane și divine a lui Hristos, care comunică în persoana Sa divină, sunt duse, chiar cu un entuziasm exagerat, spre întrepătrundere, fără a se mai indica o expresie asigurătoare, precum „în măsura în care", și, ca punctul relațional al comunicării să fi fost numit, ilustrat anticipat în expresia clasică ioaneică „Și Cuvântul trup S-a făcut", regăsit în noțiunea de „Theotokos" și ridicat la nivel de doctrină cu acel motto „Unul din Treime a pătimit" ș.a.m.d. Următorul principiu important, legat de primul, este și modul de exprimare antitetică posibil fără acea *communicatio idiomatum*, sub toate aspectele care au legătură cu problema înomenirii și naturii lui Hristos. Toate acestea trebuie să fi corespuns în mare măsură sentimentului „retoric" foarte pronunțat al grecilor; altminteri cum ar fi posibil de conceput că aceste imnuri din secolul al VI-lea au devenit astăzi pentru poporul grec „Stille Nacht".

Mai abstract și fără a lua în considerare concretizarea în imn: dogmaticii ca atare și, așa cum este fixată în scris, îi revine foarte rar o însemnătate activ religioasă. Iar dacă este, atunci stă mai mult în slujba justificării unui *fait accompli* religios. Nu pentru că ar fi existat o doctrină preexistentă despre o distincție reală între ființa lui Dumnezeu și lucrarea Sa, isihaștii atoniți au ajuns la convingerea că văd în viziunile lor luminoase lumina divină, necreată a Taborului, ci pentru că, inflențați de experiența lor psiho-somatică, credeau a o vedea. Lor le-a venit în ajutor Grigorie Palama cu o distincție reală. Și nu teologii cultului icoanelor au fost aceia care au dus la înflorirea cinstirii icoanelor; misiunea lor a fost mult mai mare, de a justifica acest cult împotriva întregii moșteniri potrivnice lui. Faptul că o făceau cu emfază, după cum și Palama i-a justificat tot cu emfază pe isihaști, demonstrează încă o dată că *lex orandi* se dovedește mai vitală ca bază a dogmaticii decât deducția pur rațională.

Bineînțeles, chiar teologia iconodulilor reprezintă de fapt o infraprezentare definitivă a teologiei în sens tradițional. Ei plasează, dar nu fără presiune, „învățătura" referitoare la ceea ce este reprezentat în icoană deasupra cuvântului care povățuiește, deoarece procesul de cunoaștere în contextul cercetării icoanelor, fără un intermediar, ar duce la o „autopsie" și astfel ar fi eliminate acele erori care apar odată cu acceptarea Cuvântului. „*Fides ex auditu*" cade într-o poziție inferioară, tradiția bisericească din primele secole creștine devine, cât ai clipi din ochi, relativizată în mod decisiv.

Ceea ce ne obligă la o paranteză mai mare: dacă am face încercarea să adăugăm toate acele puncte unde bizantinii procedează la fel, adică părăsesc παράδοσις (tradiția), am ajunge probabil la rezultate surprinzătoare. După cum am spune într-un limbaj comun, ar deveni problematic dacă am încerca să interogăm „tradiția", mult încercată, cu privire la conținutul său adevărat, cu privire la limitele sale materiale și temporale, sau chiar dacă am dori să dăm un răspuns la întrebarea cum s-a încercat rezolvarea problemei divergențelor în tradiție. Procesul de

examinare era și aici lăsat, până la un anumit grad, în seama amănuntului, și s-ar fi folosit foarte rar o metodă general recunoscută. Ca să argumentăm: cum s-a întâmplat ca un Părinte al Bisericii să fi vorbit într-un anumit context doar așa „ἐκ τοῦ παρήκοντος", în treacăt, rămâne fără însemnătate, atunci când opozantul înțelegea „accentuat" în loc de „în treacăt fie spus".[12] Critică la adresa tradiției? Uneori ea își ia un avânt aproape melancolic, atunci când, de exemplu, Ioan Mauropus se întreabă într-o epigramă, în secolul al XI-lea, dacă într-adevăr Chiril al Alexandriei trebuie să aibă întotdeauna dreptate, dacă în acest mod nu i s-a făcut nedreptate lui Teodoret – acelui Teodoret ale cărui scrieri împotriva lui Chiril au fost condamnate în mod sărbătoresc de Sinodul ecumenic din 553![13] Acest lucru este însă departe de a fi o încercare de revizuire a istoriei dogmelor, după cum ar fi fost potrivit tocmai la sinodul amintit. Chiar și atunci când mintea critică, cum a fost a lui Mihail Glykas – critică pentru că, pe lângă toată teologia, el nu a uitat niciodată de mintea omenească sănătoasă –, s-a opus adeseori cu deosebită răceală spuselor Sfinților Părinți nu s-a ajuns totuși prin aceasta la un *Sic et non*, ceea ce ar fi pus în dezbatere în mod fundamental problema valorilor tradiției. A trebuit să se aștepte ultimii ani bizantini, când George Scholarul are curajul să-i acuze chiar pe marii Sfinți Părinți ai Bisericii de multiple greșeli, numindu-l, de exemplu, pe Grigorie Taumaturgul, sabellian, iar pe Dionisie de Alexandria, arian.[14]

Dogmatica rămâne periculoasă și în ochii bizantinului însuși. Nu știu dacă acest aspect va fi apreciat îndeajuns atunci când se îndrăznește un verdict asupra respectivei teologii. Ca urmare este deosebit de important să se facă o apreciere asupra ei. Chiar teologii înșiși nu își separă teoriile de câmpul de referință religios; ei se consideră interpreți ai mântuirii și îndrumători spre mântuire, dar intelectualizează această cale astfel încât aproape că te lasă să uiți de voința generală de mântuire, care își găsește expresia în revelație.

3. CALEA DOGMATICII

A căuta aici o cărare în dogmatica bizantină înseamnă a porni pe o cale periculoasă; căci direcția de observare rămâne în mod obligatoriu subiectivă, iar afirmațiile generalizante sunt din această pricină nuanțate. Dar dacă în acest context este vorba de a nu trata dogmatica în mod izolat, ci să punem accentul pe însemnătatea ei pentru întreaga viață în Bizanț pe care ea dorea totuși să o reglementeze, atunci este probabil indicat să încercăm o formă „religioasă" și nu doar una teoretică a istoriei dogmelor. Sub reflectorul unui astfel de punct de vedere se poate spune că în succesiunea marilor sinoade care formează piatra de hotar a dezvoltării dogmatice, se poate constata, pentru câteva secole, trecerea de la concret spre abstract cel puțin în ceea ce privește efectul. Sinodul de la Niceea din 325 nu le-a dat credincioșilor doar formule, ci și ferme puncte de sprijin pentru credința lor. Oricât de echivoc i s-ar părea teologului inițiat expresia ὁμοούσιος (deoființă), exprimată și interpretată în mod concret, ea înseamnă totuși că în felul acesta era asigurată divinitatea lui Hristos, a Logosului, a figurii centrale a credinței; că era deoființă cu Tatăl, „lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat". Iar teologia atotputernică a Logos-ului a lui Atanasie de Alexandria, care a apărut în apărarea formulei niceene, a dezvoltat, pornind de aici, o doctrină a îndumnezeirii, care consta în aceea că prin divinitatea Mântuitorului devenit om și credincioșii erau în posesia șansei și garanției îndumnezeirii, o șansă care juca un rol de neimaginat pentru oamenii din Antichitatea târzie, chiar și în alte domenii spirituale. Doar adopționismul singur nu mai era îndeajuns.

Sinodul de la Constantinopol din 381 a dus această doctrină la desăvârșire, după ce – se pare – arianismul a murit. Pentru istoricul dogmelor și pentru istoricul Bizanțului se ridică întrebarea cum s-a putut menține de-a lungul generațiilor opoziția împotriva Niceei. Numai ambiguitatea termenului „ființă" (οὐσία), care există și în prezent, nu poate fi văzută de fapt ca unicul motiv, deoarece au fost destule clarificări spuse și scrise în legătură cu aceasta. Cu greu

se poate găsi un răspuns satisfăcător. Faptul că de fiecare sau aproape de fiecare poziție dogmatică din acea perioadă era legată, nu arareori, și o poziție politico-religioasă, care nu era întotdeauna în favoarea dogmaticii, ne lasă să înțelegem unele lucruri, dar nu totul. E posibil ca un biblicism, care nu trebuie subestimat, să fi jucat un anumit rol; încrederea în Noul Testament, unde se găsesc atâtea locuri care sună adopționist, adică arată spre un om binecuvântat în special și îndrumat de Dumnezeu și care în cele din urmă este ridicat la înălțimile dumnezeiești. Totuși, susținătorilor de la Niceea nu trebuie să le fi fost deloc greu să scoată din aceeași Carte texte care corespundeau învățăturii lor. Să fie oare vorba de contradicția dintre acele tendințe care se resemnează cu o *conditio humana* de netăgăduit și au văzut în omul Hristos un conducător și model pe drumul lor împovărător spre Dumnezeu, prin experiență dureroasă, și ceilalți, cei care *brûlant les étappes*, au primit prin anticiparea îndumnezeirii în Hristos acea garanție morală ce pare a le face accesibil drumul spre experiență? Sau despre diferența între mentalitatea rațională a Antichității târzii și la fel evadarea antică târzie în mistere? Oricum, cele din urmă au învins. Iar Constantinopolul le-a dat în 381 și mai mult. A cercetat crezul arid de la Niceea, „καὶ εἰς το ἅγιον πνεῦμα" – „și în Duhul Sfânt" și a ridicat Duhul Sfânt, dacă nu în cuvânt, totuși conform obiectului, la aceeași *homousia*, așa cum a făcut Niceea cu Fiul. El a transfigurat acest Sfânt Duh într-un principiu al vieții creștine și a dat în felul acesta un impuls doctrinei harului, care în Bizanț a fost mai accentuată decât în Apus, legată de această Persoană dumnezeiască și de lucrările Sale nemijlocite și mai puțin de gândirea habituală, prin care diversitatea de accente este într-adevăr mai puternică decât diversitatea în cauză.

Apoi Efes în 431. Deja el s-a confruntat cu întrebările greu de pătruns privind natura antropologică a lui Dumnezeu-om fără să mai fi avut o terminologie filosofică elaborată și din această pricină a eșuat deîndată. S-a căutat definirea unității subiectului Hristos, fără a o rezolva conceptual. Dar ca rezultat concret pentru istoria credinței și mai mult pentru istoria creștinismului rămâne faptul că

Maicii lui Iisus i s-a acordat, fără vreo rezervă, predicatul de necontestat de „Maica lui Dumnezeu" (*Theotokos*). În a doua scrisoare a lui Chiril către Nestorie acest predicat este mai nuanțat, prezentat într-un fel ca *„façon de dire"*, despre care s-ar putea spune multe, dar în renumitele sale anatematisme, care sunt totuși parte integrantă a documentelor Sinodului, orice atac la acest termen, ca și orice încercare de precizare, atrage imediat pedeapsa cu expulzarea. Problema *communicatio idiomatum*, în virtutea căreia atributele umane și cele divine ale subiectului Hristos alternează, se aprinde cu toată forța și se poate spune că este transferată de la Hristos la Maria. Însă *Theotokos* se impune și a urmat un drum triumfător fără asemănare. Maria este dusă într-o sferă care vine și pe mai departe în întâmpinarea dorinței credincioșilor de îndumnezeire, căci au în Maria o apărătoare de o putere deosebită, care știe să depășească chiar și opozițiile Fiului său divin, după cum putem vedea din numeroase relatări hagiografice. Prin Sinodul de la Efes, evlavia bizantină a rodit în mod exemplar, primind o nouă garanție.

Totuși rămâne problema terminologică a unității subiectului Hristos. „Orientalii" și Chiril al Alexandriei s-au năpustit asupra acesteia la Efes. Abia anul 433 a dus într-o oarecare măsură, cu mari eforturi, la formule acceptate. Antiohienii, conduși de Teodoret de Cyr și în fundal de Teodor de Mopsuestia († 328), se agățau de imaginea biblică a lui Hristos, înainte de toate de relatările privind viața sa omenească, cu slăbiciunile și dezamăgirile ei; „autonomia" omenității sale nu putea fi atinsă, fără ca prin aceasta să fi fost uitată divinitatea Sa, chiar dacă termenul abstract pentru reconciliere nu le-a prea reușit. Însă Chiril, pe urmele teologiei Logosului lui Atanasie, a orientat întreaga sa învățătură spre acest Logos. O dualitate a lui Hristos, indiferent cum este înțeleasă, rămâne pentru el de nepătruns, și astfel cu greu găsește satisfacție în apărarea atributului naturii umane în Hristos cel concret. De fapt, el vorbește de două naturi care îi revin lui Hristos în mod teoretic, dar în lucrarea concretă a Celui înomenit rămâne doar una, natura divină. El se folosește în acest context de o formulă pe care o socotește a fi atanasiană, cu toate că are origini

eretice: „μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη" – „o *singură* fire a Logosului întrupat". Formula de unire din 433 vorbește despre ἕνωσις, o unire a ambelor firi și rezultatul acestei uniri: „un Hristos, un Fiu, un Domn". Chiril este de acord de fapt cu formula „ἀσύγχυτος ἕνωσις" – „unitate neamestecată", indiferent de ceea ce ar fi putut înțelege prin ea. În orice caz, formula nu este o soluție indubitabilă. În cel mai bun caz te puteai declara mulțumit cu ea, dacă ar fi fost probabil obligatorie. Dar, din punct de vedere filosofic, problema necesita o soluție. Însă fără a cădea în „filosofare" privind învățătura creștină, acest lucru este de înțeles, pentru că, după moartea lui Chiril în 444, susținătorii învățăturii sale, făcând abstracție de orice deosebire între fire și persoană, așa cum insinuase destul de ușor anul 433, au absolutizat dominația naturii divine și astfel au dus la extrem formula chiriliană μία φύσις – spre ceea ce este în general denumit monofizitism. Rezultatul opoziției este marele Sinod de la Calcedon din anul 451. Nu ne poate surprinde faptul că acest Sinod a scos formula periculoasă a lui Chiril, care fusese cu doi ani înainte impusă cu forța la Efes, în interesul clarificării terminologice, ca după aceea să se ajungă la un sistem complicat, format din afirmații și negații, din ceea ce este de o parte și ceea ce este de cealaltă parte. Hristos: desăvârșit în omenitatea Sa, desăvârșit în divinitatea Sa, adevărat Dumnezeu și, în același timp, Om adevărat, deoființă cu Tatăl, deoființă cu noi, Unul și Același în două firi, dar neamestecate, neschimbate și nedespărțite; unitate, dar fără anularea deosebirii firilor care se întrepătrund într-un πρόσωπον și într-un ipostas, Unul și Același Dumnezeu, Logos, Domn, Hristos. Cu alte cuvinte: dacă se voia înțelegerea terminologică a afirmației „un Hristos", atunci Calcedonul a oferit noțiunile de *prosopon* și *ipostasis*. Însă aceasta presupune o înțelegere destul de îngustă și limitată a ambelor noțiuni. De exemplu, *prosopon* însemna încă la Vasile rolul actorului, iar la Atanasie nimic mai mult decât „formă" (μορφή); în ceea ce privește ὑπόστασις, a fost folosit chiar de Chiril în mod nediferențiat ca φύσις (natură, fire). Pe scurt: elementul de legătură rămâne slab și, în plus, înconjurat de atât

de multe rezerve încât era greu de imaginat un *real assent* față de definiția generală. „The Chalcedonian definition, balanced and positive as it was, lacked the soteriological, charismatic impact." – „Definiției calcedoniene, așa echilibrată și pozitivă cum a fost, îi lipsea impactul soteriologic, harismatic" (J. Meyendorff). Pe scurt, Unu chirilian simplu, ușor de reținut și religios, totuși incitant! O fire devenită trup!

S-a întâmplat așa cum trebuia să se întâmple. În mod evident, numeroși adepți ai lui Chiril s-au resemnat cu definiția stabilită la Calcedon, fără a renunța astfel la formula lui Chiril. Dacă pentru moment anumite cercuri identifică Calcedonul cu o respingere a acestor formule, atunci pentru susținătorii lor apare nevoia de a le împinge insistent alături de definiția de la Calcedon ca fiind egale și tot atât de valoroase. Unii s-au mai gândit probabil că în acest fel îi pot aduce pe monofiziți iarăși în Biserica imperiului, ceea ce a fost o dezamăgire, pentru că aceștia vedeau în Calcedon doar un antichirilianism pur. Oricum, o puternică propagandă prochiriliană s-a instaurat, care folosea diverse mijloace. Unul dintre acestea a fost Trisagionul liturgic, prevăzut acum cu un așa-numit adaos „theopaschit": „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte – Care s-a răstignit pentru noi" sau formula mai simplă: „Unul din Treime a pătimit". Ambivalența sare în ochi. Cine nu participa era suspectat de neloialitate față de Calcedon și că ar ține cu nestorienii. În fine, a urmat al doilea nefericit Sinod constantinopolitan în 553. Teodor de Mopsuestia a căzut în disgrația Bisericii și sub *damnatio memoriae*, cu toate că în patria sa era cinstit ca sfânt, iar în timpul vieții sale nimeni nu i-a reproșat ceva referitor la învățătura sa. Constantinopolul, care stătea sub presiunea arbitrară a lui Iustinian, a condamnat nu doar o învățătură, dar și un mare om. Condamnate au fost și acele scrieri ale lui Teodoret prin care a purtat dispute cu Chiril. O dependență sănătoasă de Biblie și exegezele sale literale erau aruncate peste bord – și ar fi fost pierdute pentru totdeauna pentru Bizanț, dacă creatorii de catene la unele capitole ale Bibliei nu ar fi salvat importante exegeze ale acestor doi teologi. Conform unei bune

credinţe ortodoxe, Biblia se mai putea citi doar dacă puneai alături de carte un fragment al decretelor sinodale şi conform acestora răstălmăceai în sens „spiritual" ceea ce Biblia avea de spus.

Monofiziţii au persistat hotărâţi în a renunţa la cele stabilite la Calcedon; ei nu au putut fi câştigaţi nici prin hotărârile de la Constantinopol. Iar acest lucru s-a reflectat şi pe plan politic. Se pare că ocupaţia persană asupra unor părţi din Asia Mică, din Siria, Palestina şi Egipt, la începutul secolului al VII-lea, poate fi pusă în legătură cu duşmănia monofiziţilor din imperiu. Împăratul Heraclie ar fi putut rezolva problema perşilor, dar cum să meargă sub aspect politic mai departe, când erezia şi duşmănia din imperiu începuseră a se condiţiona reciproc! Cei care vorbiseră despre o singură lucrare în Hristos nu erau reprezentanţi neimportanţi ai Ortodoxiei calcedoniene. Patriarhul Sergiu, prieten al împăratului, a preluat cu bunăvoinţă astfel de formulări şi chiar cu bună-credinţă, căci nu era interesat de o doctrină a firilor, ci de Hristos Unul. Poate că astfel puteau fi îmblânziţi monofiziţii, deoarece chiar unul dintre protagoniştii lor, Sever de Antiohia, a explicat cu toată tăria, în ceea ce priveşte voinţa şi lucrarea lui Hristos, că nu se poate vorbi aici sub niciun motiv de dualitate. Nici apărătorii patriarhului Sergiu şi nici el însuşi nu erau interesaţi să îngroape doctrina definită cu privire la cele două firi. Ce era de înţeles aici era o aserţiune despre Hristos Cel concret, istoric; este ceea ce marea autoritate a Areopagitului a numit Θεανδρικὴ ἐνέργεια (lucrarea divino-umană). Dar tragedia dogmatică nu se lasă mult aşteptată – tragedie, din cauză că aici chestiunea religioasă a fost confundată cu una terminologică, şi pentru că termenii înşişi au fost introduşi din diverse părţi în mod diferit. Opozanţii lui Sergiu argumentau cu aristotelicul *agere sequitur esse*, adică ei vorbeau despre o stare a firilor şi, ca atare, trebuia să subordoneze doctrinei celor două firi în Hristos, în mod corespunzător, două lucrări. Prin urmare, aici o stare fundamentală, iar acolo o lucrare concretă. Aici ontologie, iar acolo învăţătura despre existenţă. Sergiu s-a lăsat povăţuit şi a fost de acord cu Sofronie, patriarhul Ierusalimului, opozantul său, referitor la compromisul

„Unul şi Acelaşi Hristos lucrător" (εἷς καὶ αὐτὸς ἐνεργῶν). Astfel şi-a putut dobândi rezolvarea problemelor sale. Tot acum papa Honoriu propune, cu toată simplitatea, formula compensatorie *una voluntas*, şi din nou Sergiu a crezut că a găsit o cale de ieşire, deoarece el identificase această *voluntas* cu a sa εἷς ἐνεργῶν. Din monenergism a devenit monotelism. Disputa a început din nou şi iarăşi vorbesc cu emfază unul cu altul. În cele din urmă, Maxim Mărturisitorul, cel care a indicat formula de compromis a patriarhilor Sergiu şi Sofronie drept o soluţie bună, tratează întreaga problemă din punct de vedere terminologic şi lămureşte în mare măsură pe linie aristotelică – de mare interes filosofic, pentru preocuparea religioasă a lui Sergiu, totuşi mai mult sau mai puţin măruntă, deoarece – ca să ne întoarcem la aprecierea religioasă – un *real assent* nu prea avea ceva cu ea. Pentru el putea avea semnificaţie doar εἷς καὶ αὐτὸς ἐνεργῶν. Dar anatemele erau de mai mult timp la îndemână oricând şi oricui, de la împărat până la episcopii mai mici, se folosea de ele. Problema monofizită a rămas totuşi nerezolvată, iar la scurtă vreme după aceea, neatinsă, deoarece atacul arabilor a scos definitiv Biserica lor de sub influenţa bizantină.

S-ar părea că teologia dogmatică a bizantinilor s-a epuizat singură în lupta cu monoteliţii, ca şi cum n-ar mai fi existat nimic pentru care să se mai certe. Însă aparenţa înşală.

La două generaţii după Conciliul de la Constantinopol, care a ridicat definitiv la nivel de dogmă în 680/81 învăţătura despre cele două lucrări şi două voinţe, izbucneşte disputa iconoclastă şi, la o primă privire, putem crede că dogmatiştii au găsit iarăşi drumul înapoi spre misiunea lor de a recupera semnificaţia lui *lex orandi*. Dar aparenţele mai înşală încă o dată. A ajunge la această concluzie este pe deplin nemodern, căci astăzi icoana nu se bucură de mai puţină admiraţie şi pseudovenerare decât în secolele al VIII-lea şi al IX-lea. Trebuie doar să vedem totul cu claritate. Dacă ne oprim la izvoarele demne de crezare şi nu acordăm o încredere naivă tuturor ipotezelor posibile, nedovedite şi nedemonstrabile privind originea iconoclasmului, atunci primul, aşa-numit în mod

eronat, dușman al icoanelor are ca preocupare clară grija pentru suflet. Dacă cineva este de acord să asculte cu obiectivitate izvoarele noastre, care ne vorbesc despre expansiunea cultului icoanelor din secolele al VI-lea și al VII-lea, atunci poate să înțeleagă această chestiune. Aici a proliferat o nevoie conștientă de venerare, o goană după semne și minuni, care dintr-o necesitate naturală trebuia să împingă spre fundal mijloacele de mântuire sacramentale clasice și preocupările morale ale Bisericii. Ce este în aceasta o moștenire veche grecească și ce nu este trebuie să rămână aici în mod metodic și necesar în afara considerațiilor, căci ceea ce trebuie discutat nu este în primul rând problema existenței continue a elenismului în lumea creștină, ci problema care privește consistența interioară și persistența teologiei creștine în Bizanț. Episcopii Asiei Mici au procedat corect la început. I-au raportat patriarhului Gherman, care nu s-a arătat pe deplin neînțelegător, dar a crezut totuși că trebuie să ia în considerare cele ce se întâmplau și ca urmare a condamnat în cele din urmă demersul lor. În mod evident episcopii nu s-au lăsat sfătuiți și atunci nici nu era uzanța ca un mitropolit, ca de exemplu cel de la Efes, să se lase prea mult influențat de patriarh. Dar împăratul s-a implicat și, după oarece ezitări, a emis decrete care condamnau pur și simplu cultul icoanelor. Și așa se instalează acum una dintre cele mai vehemente controverse pe care le-a văzut vreodată Bizanțul. Evaluarea ei devine dificilă și din cauza faptului că noi cunoaștem numai scrierile prietenilor icoanelor și doar într-un mod foarte limitat pe cele ale opozanților icoanelor. Că mai devreme sau mai târziu și ei, cel puțin protagoniștii imperiali, au aruncat apa cu copil cu tot este un fapt de care cu greu te mai poți îndoi. Ceea ce se remarcă în mod deosebit la prietenii icoanelor este că preocuparea pastorală în Asia Mică descrește, dorința nestăvilită după minuni abia dacă se vede, în orice caz abia mai sunt discutate. Într-un mod cu totul de neînțeles – nu știm care partidă a început cu acest lucru – chestiunea cultului icoanelor devine o problemă hristologică superstilizată și, în consecință, se fac reproșuri nestorianismului și monofizitismului și vechilor erezii care se găsesc în cataloage.

Această argumentare pseudohristologică nu ar fi fost posibilă în cele din urmă, deoarece încercările de separare între caracterul ontologic al icoanei și arta icoanei au rămas blocate de la început, iar acolo unde a fost făcută, nu a fost folosită în mod logic în controversă. Astfel, pentru a da legitimitate cultului icoanei a putut fi folosită aserțiunea Apostolului Pavel că Fiul este chipul (εἰκών) Tatălui Său ceresc, deoarece, în caz contrar, ar fi trebuit să i se refuze și lui Hristos cultul ce i se cuvenea, ceea ce nu le-a trecut prin minte opozanților. Se deschide arhetipic, arhaic – un domeniu în care ești incapabil de a discerne cu adevărat între icoană și portret; să le accepți într-adevăr ca esențial diferite. Astfel, acești teologi, ca de exemplu Teodor Studitul, ajung uneori chiar în pericolul de a insinua un fel de unire ipostatică între Hristos și icoana Sa.

Nu mai puțin importante mi se par a fi alte două componente ale teologiei susținătorilor icoanei. Icoana devine pur și simplu sacrament. De exemplu, Ioan Damaschin, în măsura în care îmi dau seama, omite aproape în totalitate în cuvântările sale despre icoane să accentueze prioritatea tainelor în fața cultului icoanelor, mai ales prioritatea liturghiei euharistice. A constata că aceasta nu era tema sa ar fi un alibi slab într-un asemenea context. Când vorbește în dogmatica sa despre euharistie, nu evită în niciun caz să vorbească despre cerințele morale de care depinde acțiunea Tainelor; dar în cuvântările sale referitoare la cultul icoanelor formulează o singură propoziție lapidară: „Εἶδον εἶδος θεοῦ τὸ ἀνθρώπινον καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχή" – „Am văzut imaginea lui Dumnezeu în chipul omului și sufletul meu a fost mântuit".[15] Este vorba mai puțin de anumite clauze morale, pe care Ioan nu le-a pierdut din vedere, decât de un accent care poate doar să umbrească privirea, când se referă la ceea ce este esențial în cunoașterea creștină.

Apoi cea de-a doua componentă nu ne mai surprinde: în ceea ce privește lucrarea mântuitoare, patriarhul Nichifor acordă chipului, icoanei, în mod clar întâietate față de Cuvântul lui Dumnezeu și de Cuvântul propovăduirii bisericești. Din *fides ex auditu* devine o *fides ex visu*. Credinciosul este pur și simplu îndemnat să nu se bazeze pe cuvântul care presupune un proces complicat de

percepție și este supus unor neînțelegeri și, ca urmare, să caute gnoza adevărată, nemijlocit și fără eroare, în icoană.[16]

Se renunță în felul acesta la însăși teologia bizantină? Nu știm ce s-a petrecut cu Patriarhul. Este aceasta mărturisirea unuia născut mai târziu, căruia îi este limpede cât de mult este înțepenită dogmatica bizantină în formule, cât de puțin sentiment religios mai poate stârni acum, tocmai din cauza faptului că a țesut conținutul învățăturii sale într-o rețea de formule atât de strânsă, încât cu greu mai poate respira? Sau este el omul Bisericii, omul unei ortodoxii politice, care nu vrea să pună în discuție tezaurul de formule prin care și cu care se poate controla loialitatea bizantinului față de Biserică și stat, care ar putea aduce doar pagube acestei loialități? *Factum* rămâne în orice caz în picioare și urmările apar forțat.

Creștinismul se vrea a fi credința milioanelor, așa că din punct de vedere religios-fenomenologic nu poate fi omis faptul că nu putea fi menținut de-a lungul secolelor un spiritualism pur, așa precum – probabil – era regula în perioada timpurie a creștinismului. În plus, în niciun caz nu putem să ne închipuim uzurparea sferei sensibile în lumea manifestării religioase din această fenomenologie și nicidecum în creștinismul care revendică prin dogma fundamentală a înomenirii lui Dumnezeu nu doar sensul istoric, ci și sensul chipului, toate sensurile în general. Faptul că teologia susținătorilor icoanelor a prezentat această chestiune este meritul lor, iar critica precedentă nu poate schimba nimic în această privință. Apărătorii imperiali ai furtunii icoanelor trebuie, prin excesele lor, să suporte neîndoielnic răspunderea pentru extremismele celeilalte părți. Trebuie să mai notăm că teologii icoanelor, odată în vervă, au aprofundat *en passant* și alte învățături, peste care teologia trecuse deja în mod timid, de pildă, o teologie a materiei. Iar din meritele lor teologia s-a ales și cu un câștig. A lăsat mulțimilor de credincioși un câmp larg de manifestare a sentimentelor lor, a dorurilor și a credinței neînțelese, ceea ce nu mai putea fi găsit deloc sau doar cu mari eforturi chiar și de cel educat în dogmatica ortodoxă de-a lungul timpului. Omul simplu ar fi fost depășit de această dogmatică, chiar și numai din punctul de vedere

al limbii; şi chiar dacă în Antichitatea târzie un Părinte al Bisericii aduce lămuriri, să mergi într-un magazin şi să auzi vorbindu-se în loc de pâine sau carne de substanţă şi fiinţă, acest lucru nu trebuia să dezamăgească. La fel vorbeau oamenii acum ceva vreme despre Teoria relativităţii lui Einstein. Acest câmp întins al unui pronunţat cult al icoanelor a fost preluat de Ortodoxia politică, inspirând mai mult patriotism decât orice dogmatică sau orice ideologie politică cu mari speranţe.

Totuşi, după cum s-a spus, nu lipsesc consecinţele pentru dogmatică. S-ar putea numi o stare de epuizare. Probabil controversa icoanelor este destul de potrivită pentru a da sens celor afirmate. În anul 787 s-a întrunit Al Doilea Sinod de la Niceea, pentru a restabili cultul icoanelor şi a-l formula ca învăţătură de credinţă. Patriarhul Tarasie, cândva cancelar imperial, ridicat acum la noua sa poziţie, pentru că era nevoie în această situaţie de un bărbat echilibrat, cu experienţă politică, a condus acel sinod. I-a lăsat pe episcopi să vorbească cât au vrut, iar la sfârşit a impus o definiţie ce purta întru totul pecetea lucidităţii sale. Din hiperbolele emfatice ale controversei anterioare nici un cuvânt. Cultul icoanelor este permis, el este un cult relativ. Aceasta era suficient. Substanţa lucidă a controversei este preluată şi pusă într-o formulă inteligibilă. După părerea mea, Tarasie a procedat astfel din consideraţie pentru situaţia încă tulbure şi pentru potenţialul încă existent al iconoclasmului; poate şi din perspectivă teologică. Dar acţiunea rămâne totuşi paradigmatică. Teologia bizantină „se aprinde" o dată în fiecare secol şi astfel ajunge la o râvnă polemică ce renunţă cu greu la excese. După un oarecare timp agitaţia descreşte şi se ia ce este bun, se semnează şi se depune un extras al controversei. Dacă se dovedeşte a fi necesar ca problema să fie din nou ridicată, atunci se face uz de respectivul extras, este repetat şi accentuat, dar nicidecum perceput ca emfază, implicaţii şi nuanţe cum a fost mai înainte. Un nou început conceptual, o oarecare readaptare la o nouă situaţie s-a încercat arareori. Uneori se pare că se cunosc doar lucruri vagi despre demersurile anterioare. Controversa iconoclastă nu înseamnă începutul acestei dezvoltări. El se poate data

cu aproximație în secolul al VI-lea, tocmai atunci când are loc marșul triumfător al Florilegiului teologic, care este expresia literară a acestei atitudini. Dar să ne întoarcem încă o dată la disputa icoanelor. În cea de a doua perioadă se mai încearcă o dată a se reactiva vechea emfază, într-adevăr să se supraliciteze. Mărturie stau Teodor Studitul și patriarhul Nichifor. Totuși de la mijlocul secolului al IX-lea acest ultim elan slăbește cu totul. S-a atras deja atenția cât de puțin poate fi extras din ceea ce au de oferit teologii ambelor părți, atunci când, sub Alexie I, disputa cu privire la evaluarea icoanelor amenință să izbucnească din nou. Nici mai târziu, după toate acele controverse, nu s-a încercat o teologie detașată a icoanelor. Acolo unde se vorbește despre temă, este vorba de catalogarea ereziilor care au amenințat cândva Bizanțul; aici este pomenit și iconoclasmul și se amintește pur și simplu de definiția din 787. Rareori se încearcă o nuanțare sau alta. Probabil mai semnificativ este modul în care, de pildă, împăratul Manuel al II-lea răspunde reproșurilor unui mahomedan cu privire la tema noastră – un împărat care cunoaște bine problemele teologice și are o judecată clară. În fond, la Manuel cultul icoanelor se distinge cu puțin de cinstirea pe care cineva o arată portretului unei personalități îndrăgite![17] Desigur, toate acestea nu au nimic de-a face cu răspândirea uriașă și intensificarea cultului icoanelor printre bătrâni și tineri. Ei nu aveau nevoie de o nouă formulare a teologiei, dacă aici se pune de fapt problema teologiei.

În ceea ce privește formalizarea dogmatică, una dintre cele mai grăitoare mărturii apărute la scurtă vreme după disputa referitoare la icoane este controversa care a izbucnit asupra adaosului la Crez, adică, privind învățătura despre Duhul Sfânt, despre care Sinodul Niceeo-Constantinopolitan, constată simplu: „care de la Tatăl purcede", ceea ce în Apus a fost schimbat în: „de la Tatăl și de la Fiul (*Filioque*) purcede". La început controversa a fost doar o problemă de liturghie și de disciplină bisericească. Sinodul de la Efes (431) a hotărât că nu este îngăduită formularea unui alt Crez decât cel niceean (care în realitate fusese deja transformat în niceeo-constantinopolitan!). Cum trebuie să interpretăm asta? Chiril al Alexandriei,

de exemplu, nu vedea aici nicio limitare pentru viitoarele sinoade, nici măcar pentru propriile sale formulări, ci doar o respingere a unor noi formulări individuale îndoielnice.[18] Sinoadele au acționat în conformitate și au prezentat periodic simboluri modificate și lărgite. Totuși, Fotie a argumentat că adaosul apusean îi nedreptățește pe Sfinții Părinți de odinioară și îi prezintă ca neștiutori. Când pare să accepte faptul că niciun sinod anterior nu acoperea în nicio formă adaosul apusean, el omite că patriarhul Tarasie a prezentat la Sinodul de la Niceea din 787 un crez în care se spune că „Duhul vine de la Tatăl *prin* Fiul (δι' υἱοῦ)".[19] Nimeni nu l-a contrazis și la scurt timp după aceea un papă a aprobat acest crez. Bineînțeles, în favoarea opoziției patriarhului Fotie vorbea faptul că pentru acest adaos Apusul nu putea face referire la niciun sinod și că el schimbă în mod radical Crezul vechi, văzut din perspectiva unei dogmatici acribice. Totuși nu s-a rămas la o dispută privind legitimitatea adaosului; Fotie era pregătit – nu întotdeauna cu aceeași intensitate – să vadă în numitul adaos o erezie. Și astfel s-a născut o controversă care s-a extins de-a lungul secolelor și i-a dat în cele din urmă Ortodoxiei politizante un instrument la îndemână să acuze Roma de o credință greșită. Acuzele aduse Apusului nu erau prea bine fundamentate. Chiar dacă, făcând abstracție de *Confessio Tarasii*, Simbolul răsăritean nu cunoaște un astfel de adaos, totuși Fotie nu se prea poate baza cu adevărat pe teologii de limbă greacă predecesori, printre ei Sfinții Părinți ținuți la mare cinste. Deja Athanasie se află pe linia ce corespundea cu a latinilor;[20] și mai mult, Chiril cu formula sa „δὶ ἀμφοῖν... ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ" („din ambii, din Tatăl și din Fiul")[21] și formularea lui Tarasie δι' υἱοῦ corespunde nu numai gândirii lui Maxim, dar se găsește și în *Expositio* al lui Ioan Damaschin.[22] Faptul că un paratactic καὶ ἐκ era respins din ce în ce mai mult ține de limitarea metodică a noțiunii de ἀρχή, principiu, prin care s-a definit totodată în Răsărit ἀρχή, mai exact spus πρώτη ἀναίτιος ἀρχή, principiul prim necauzat, care în Treime poate fi doar Tatăl; un astfel de principiu se opune oricărei dublări. Dacă pentru restul Fotie nu recunoaște nimic din nuanțele teologilor greci anteriori,

cu greu se poate vorbi de *mala fide*. Dar și așa este din ce în ce mai clar că a el fost de fapt un filolog renumit, dar nu se pricepea întotdeauna foarte bine la istoria dogmaticii Bisericii sale. Dar prin metoda sa el se află totuși pe linia de dezvoltare a învățăturii grecești despre Treime în măsura în care caută mereu ca punct de plecare Persoanele divine și nu, precum Apusul, esența comună. În ceea ce privește locurile mai vechi referitoare la καὶ ἐκ sau διά, el face uz, și cei mai mulți dintre urmașii săi fac uz, de distincția dintre veșnica purcedere a Duhului Sfânt și a sa *missio ad extra*, trimiterea sa în istoria mântuirii. După aceea niciodată nu se interpretează fără arbitrariate exegetică toate locurile unde se vorbește despre participarea Fiului la această *missio* în istoria mântuirii. Din partea opozantului apusean nu se mai constată nicio analiză exegetică. În repetate rânduri unul vorbește cu celălalt; și niciuna dintre cele două părți nu a dorit să înțeleagă că la fel i s-a permis celeilalte abordări intrinsec sistemice să apere ceea ce îi este propriu. S-a vorbit cu glas tare despre erezie, Răsăritul chiar mai mult decât Apusul, care, dincolo de controversă, era încă în posesia unei învățături augustiniene despre Treime, deschisă misticii Treimii. În contrast, expresia răsăriteană monotonă, mereu repetată, *e patre solo*, era reactivată în conținut în cele mai neobișnuite circumstanțe. Ici și colo formula însemna cu greu ceva mai mult decât o mărturisire de credință cu buzele din partea Ortodoxiei politice, făcută întotdeauna atunci când o schimbare politică era considerată propice. Oricum, semnificativ este faptul că încă în perioada ultimului val de dezvoltare dogmatică în Bizanț, în palamism, care urmează a fi tratat, aceste formule greoaie s-au dovedit deodată întru totul inutile. A constata contrariul înseamnă a ridica formulele palamismului, transmise mai departe în paranteză și „amintite" ici și colo, la rang de esență. Se poate face mai târziu, în mod speculativ; întrebarea la care ar trebui să se răspundă este dacă adepții palamismului au făcut acest lucru.

În rest, trebuie să se recunoască faptul că în mod evident unora dintre gânditorii bizantini li s-a părut că disputa era, înainte de toate, mult exagerată, că nu ar aduce nimic nou din punct de vedere

religios. Câțiva dintre ei, de pildă, Georgios Filosoful, un corespondent al lui Dimitrie Kydones[23] sau Akropolitul[24] au pledat pentru renunțarea la controversă și limitarea doar la mărturisirea celor exprimate în scris. Ar fi fost nechibzuit să se anuleze aceste propuneri pentru că vin de la oameni care erau din când în când pe picior de război cu dogmatica ortodoxă. Ei erau suficient de educați din punct de vedere teologic și posedau probabil destule cunoștințe asupra limitelor teologiei în comparație cu dogmatiștii contemporani.

Dacă se examinează diversele probleme dogmatice din perioada împăratului Manuel I, discutate adesea cu o adevărată paradă de erudiție la sinoade și conferințe, atunci se poate constata și aici, cu bunăvoință și apoi prin speculație efectivă, ceva asemenea unei noi revizuiri a tradiției dogmatice din secolele al V-lea și al VI-lea. Probabil chestiunii în cauză i se acordă puțin prea multă legitimitate. Luate în considerare aceste controverse, mi se pare că ele îmi arată doar cât de ușor se poate ajunge la confuzie dacă ai citit Biblia cu nepărtinire și după aceea a trebuit să o compari cu rezultatele unei dogmatici care a îmbogățit hotărârea de la Calcedon cu conținutul formulei lui Chiril. Aceasta ne spune că, de exemplu, renumitul text „Tatăl este mai mare decât mine", asupra căruia existau atunci dispute – de fapt, urmare a unui import din Apus –, a înregistrat nu mai puțin de cinci moduri de interpretare și că în cele din urmă cea mai simplă dintre ele a dobândit recunoaștere, probabil pentru că în spatele ei trebuie să se fi aflat împăratul.[25] În orice caz rămâne iarăși doar un singur punct de plecare, indiferent cât de reprezentative erau celelalte.

Un impuls neașteptat a primit din nou dogmatica bizantină odată cu palamismul. În ciuda tuturor datelor pe care această învățătură le caută în tradiție, ea reprezintă totuși un nou început de o calitate deosebită, așa-numita renunțare la disputele nesfârșite asupra problemelor hristologice și întoarcerea la învățătura despre Dumnezeul cel simplu, Dumnezeul misticilor. Exprimat oarecum hipercritic: palamismul nu prea are nevoie de o învățătură despre Treime, cu deosebirile ei atât de dificile între deoființime și

ipostasurile independente, cu atât mai puțin de o antropologie hristologică. El a pornit cu scopul de a întări și apăra experiența mistică, care s-a dezvoltat alături de teologia dogmatică. Întrucât nu mai exista îndoială cu privire la articularea pretinsei experiențe mistice a vederii excepționale și isihaste a lui Dumnezeu, pentru că monahismul este tabuizat ca purtător al acestei experiențe, palamiții se văd forțați să pună în joc propozițiile fundamentale, filosofice și decisive ale învățăturii bizantine despre Dumnezeu și să introducă în principiul divin diferențe reale. Fără îndoială ei au fler pentru ceea ce este inefabil, ce nu poate fi exprimat, dar sunt pe punctul de a dezavua din nou acest fler, atunci când îl etichetează din nou cu diferențe care sunt în mod necesar supuse criticii filosofice, deoarece ei înșiși extrag criteriile de diferențiere din nou din filosofie. În fine, palamismul înseamnă imposibilitatea unificării teologizării cu ajutorul noțiunilor filosofice, cu o teologie ale cărei principii de cunoaștere sunt plasate în experiența mistică. În principiu, în dispută este vorba de următoarea întrebare: care teologie are *singură* dreptul de a exista, cea dogmatică tradițională sau cea mistică. Și din nou se dezvăluie incapacitatea bizantină fundamentală față de ambivalența mijloacelor, față de un țel vizat, care, conform naturii sale, poate fi perceput doar prin aproximare.

Legați de tradiție, în pofida a toate, palamiții caută mai întâi să descopere la Sfinții Părinți de altădată învățătura lor despre deosebirea reală între Ființa lui Dumnezeu și modul Său de operare (energiile Sale). Ei mai găsesc ceva ce poate fi folosit în scopurile lor, în special aserțiuni în imnurile bisericești; dar nu în puține cazuri ei torturează textele fără a ține seama de armonia lor, doar pentru a și le adjudeca. În fine, nu le scapă nici lor, că în principiu ele sunt mai noi. Acum monahii atoniți[26] înșiși (în al lor *Tomos Hagioreitikos*) explică într-un mod uimitor că ei reprezentau de fapt o nouă fază a Revelației, un fel de epocă a Duhului Sfânt. Palamismul este una dintre cele mai radicale faze ale gândirii teologice a bizantinilor – poate un fel de concentrare a puterilor foarte intime, de retragere într-un bastion spiritual, prin care viitorul poate totuși să supraviețuiască, în măsura în care putea sau

ar fi putut fi periculoasă, sub toate celelalte aspecte, provocarea gândirii scolastice apusene pentru ortodoxia bizantină.

În orice caz această provocare mai trebuie amintită în câteva cuvinte. Ea se suprapune din punct de vedere temporal, dar nu cauzal, cu mișcarea palamită; după cum se spune, ea se bazează pe o întâmplare, pe traducerile textelor scolastice renumite, înainte de toate a lucrării lui Toma din Aquino, *Summa,* de către Dimitrie Kydones. Cu palamismul, scolastica se lovește de întrebarea referitoare la dialectică în teologie. Dialectica este cea care caracterizează în primul rând scolastica și o extrage din epocile anterioare: în primul rând după ea trebuie să se orienteze cel puțin orice *pro* sau *contra*; ea este în același timp factorul decisiv dacă este vorba de confruntare cu diferențele palamite dintre ființă și lucrare în Dumnezeu. Pătrunderea scolasticii, în primul rând promovată chiar de Curte, a dus la tensionarea puternică a relației încă neclare a teologilor bizantini cu filosofia. Nu mai era suficient să se șteargă sau accepte pe alocuri, căci era vorba de decizii fundamentale, mai mult sau mai puțin refuzate până atunci. Decizia era în mod evident îngreunată de sistemul Ortodoxiei politice, care se pronunța pentru izolare de tot ce este străin, în fine, pentru discriminarea dreptcredinței latine și exprima teamă față de pretențiile primatului papal roman. Susținătorii scolasticii latine au ajuns să fie suspectați chiar de trădarea tradiției din patria lor, a legilor interne ale societății bizantine, chiar dacă ceea ce apărau era în esență legat prin mii de fire de tradiția grecească. Unii dintre susținători au trebuit să plătească din greu pentru „trădarea" lor. Totuși nu poate fi negat faptul că discuția asupra punctului de vedere și metodei teologiei ortodoxe a primit atunci un stimulent sărbătoresc. Una dintre cele mai importante contribuții a fost furnizată de Varlaam de Calabria, un veritabil bizantin, indiferent ce i-au reproșat mereu opozanții săi palamiți. El nu a fost un vestitor al teologiei latine, cu toate că o cunoștea într-o oarecare măsură. I-a reproșat lui Toma din Aquino raționalismul exagerat.[27] De fapt, el nu exclude silogismul din teologie, pe care îl consideră valabil doar atunci când sunt eliminate toate premisele revelației.[28] Conform părerii mele, este

frivol, dacă nu chiar absurd, să fie acuzat de agnosticism, așa cum s-a și întâmplat. Lui îi este limpede că fiecare controversă teologică, sub toate aspectele sale, este condamnată eșecului dacă între partide nu apare în cele din urmă acel acord (ὁμόνοια) care poate veni doar din credința religioasă comună. Palama, care la început s-a confruntat naiv cu silogismul, cu greu a putut să se ridice împotriva concluziilor lui Varlaam, primul său opozant. S-au certat unul cu altul, până când Palama a luat decizia retragerii radicale în experiența mistică. Dar el nu a rezistat; s-ar părea, să zicem, că el a practicat această retragere doar atunci când dorea să închidă gura opozantului. Atunci era doar misticul care vedea lumina Taborului, singurul care avea de fapt dreptul de-a vorbi despre Dumnezeu.

Însemnătatea lui Dimitrie Kydones rezidă în primul rând în faptul că în Apologiile[29] sale a prezentat cu deplină claritate părțile întunecate ale sistemului ortodoxiei politice, ca să pună astfel bazele unui drum pentru o depășire rațională a dificultăților dintre Răsărit și Apus. El, ca și fratele său, Prohor, nu au tradus doar din scolastici, ci au degajat metoda tomistă a opozanților lor, chiar și cea referitoare la Varlaam, de o serie de interpretări false. În fine, George Scholarul a fost acela care a văzut cel mai limpede problemele în cauză și le-a formulat într-un mod clar. Cu el începe adaptarea scolasticii, care era utilă Bizanțului, nerenunțând în niciun caz la ceea ce îi era propriu. El a fost destul de puternic să fie prietenul latinilor, în sensul de preluare a metodelor științifice, fără a uita nicio clipă de Bizanț.

În general însă Bizanțul a respins scolastica. Acesta era și neîndoielnicul său drept și la *prima vista* era și necesar pentru menținerea sistemului Ortodoxiei politice. Dacă vedem în scolastică mai mult decât o problemă a metodei teologice, îl recunoaștem ca unul din marile începuturi ale omenirii pe drumul unei îmblânzite *ratio*; astfel, Bizanțul și-a răscumpărat lepădarea sa cu renunțarea la participarea în plămădirea spiritului modern.

Această ultimă perioadă a adus cu sine și câteva aspecte noi în relația bizantinilor cu tradiția lor de factură teologică, mai exact spus, în relația lor cu Sfinții Părinți ai Bisericii. A fost deja

menționat faptul că în interpretarea lor, Palama nu a procedat fără asprime. Reproșul nu este de origine modernă, chiar și unul dintre prietenii lui de atunci, Grigorie Akindyn, i-a adus reproșuri. Acestei nemulțumiri îi datorăm probabil una dintre cele mai bune contribuții bizantine la hermeneutica Sfinții Părinți, pe care fiecare participant la controversa palamită ar fi trebuit să o fi exprimat.[30] El pleacă de la fragmentarea substanțială a fiecărui discurs despre Dumnezeu, indică diferențele genurilor literare de care se folosește patristica în sensul că o formulare imnică urmează alte legi decât tratatul teoretic, și accentuează cu tărie legătura istorică, trimiterea unei aserțiuni la o polemică foarte precisă din perioada respectivă. Modalitățile sale de interpretare vorbesc despre compararea limbajului unuia și aceluiași Părinte bisericesc în diferite locuri ale operei sale, despre posibilitatea de comparare cu autori de același calibru. Iar ultima sa instanță este *sensus ecclesiae*.

4. SISTEME MISTICE

Dacă s-a ajuns aproape la victoria totală a palamismului în lumea bizantină, aceasta s-a datorat în primul rând faptului că, în timp ce adepții săi puteau să se întoarcă mereu la tradiția teologiei mistice, din loc în loc el s-a dezvoltat împreună cu teologia dogmatică, preluând însă arareori cunoștințe de la ea.

La început stă, ca întotdeauna, Origen. Gândirea sa este în primul rând cosmică. Într-o piramidă a existenței, în vârf se află cel mai mare, Dumnezeu autosuficient, monadele, care se revelează într-o perioadă istorică mai târziu ca Triadă, Treime, o Dumnezeire, care nu poate fi concepută nicio clipă fără puterea creatoare. O lume de spirite pure își datorează originea acestei lucrări, spirite care se bucură în pace și fericire de recunoașterea monadelor, până când o parte dintre ele sunt cuprinse de κόρος, de acea suprasaturare de fericire, care le împinge spre cădere. Ca pedeapsă, Dumnezeu le alungă în materia creată special în acest scop și numai în acest scop; dar după adâncimea căderii, această materie devine tot mai

dură, până la acel stadiu când din spiritul căzut apare omul. Omul este spiritul sub pedeapsă, iar căderea spiritelor este începutul κίνησις, mișcării. Eonii trec, noi spirite cad, încearcă să se ridice și cad din nou. Dar deasupra întregii desfășurări cosmice domnește οἰκονομία lui Dumnezeu, înaintevederea Sa, conform căreia toate cele căzute să găsească, în cele din urmă, drumul înapoi spre pace și în monade. Această ἐπιστροφή, întoarcere înapoi, este ca urmare singura lucrare adevărată, care este pusă și în fața omului. Mijlocitor al dematerializării, al întoarcerii, este Dumnezeu Logosul, Care se lasă umbrit de materie și devine Om asemănător omului și prin exemplul Său arată drumul înapoi. Prima treaptă a acestei întoarceri este πρᾶξις, adică asceza, stăpânirea patimilor, prin care tot ceea ce este așa-zis legat de trup să fie anulat, iar omul să devină „pneumatic", până când, în cele din urmă complet spiritualizat, să fie scăldat de strălucirea lui Dumnezeu; chiar dacă trebuie luată în considerare și repetarea căderii.

Cu greu i se dă dreptate lui Origen, dacă i se cercetează sistemul care a fost schițat aici pe scurt și fragmentar, ca unul bine structurat, invariabil și, în cele din urmă, valabil. Origen face încercări, eseuri, și nu ajunge niciodată la capăt. Nu pentru că i-ar lipsi puterea gândirii, ci pentru că în calitate de „persoană cu experiență" cunoaște exact limita dintre formulări și experiență și vrea să o poată valorifica mai degrabă ca ajutoare decât ca sistem. Faptul că Origen, așa-zis sub chipul lui Evagrie, a căzut definitiv sub anatema Bisericii în 553 este legat de câmpul noțional strămt al „dogmaticienilor", care nu se mai gândeau să considere ca fiind valabile, în secolul al VI-lea, valorile religioase din formulările experimentale din secolele al III-lea și al IV-lea. Totuși, nici Origen, nici Evagrie nu puteau fi eliminați din lume printr-o hotărâre a unui Sinod, nici măcar din cea bizantină!

În tradiția lui Origen se află unul dintre Sfinții Părinți cappadocieni, Grigorie de Nyssa, de fapt membru al ierarhiei bisericești, dar mai degrabă *nolens* decât *volens*. Adevăratul său interes era dedicat în totalitate marilor probleme referitoare la desăvârșirea spirituală, iar în acest context el este urmașul genial al maestrului

Origen. El ştie că în cunoaşterea adevărată a lui Dumnezeu există limite strânse, care cu greu ajung dincolo de un „căci". Omul poate înţelege veşnicia doar ca timp şi existenţa întotdeauna doar ca treapta cea mai de sus a propriei sale existenţe contingente, iar Dumnezeu rămâne „frumuseţea cea fără speranţă". Cu fiecare apropiere, Dumnezeu se îndepărtează tot mai mult. Aşa va avea loc la acest nivel al gândirii sale κίνησις, mişcarea, starea de fapt a omului, dar, însăşi fericirea sa. Ἐπιθυμία, râvna, îl împinge tot mai departe, căci drumul prin contemplarea naturii, θεωρία φυσική, deci contemplarea *rationes* Creatorului în creaţie şi istoria mântuirii, dezvăluie de fapt doar pura existenţă a lui Dumnezeu şi nimic din Fiinţa Sa, dar omul află prin aceasta ceea ce este exprimat în sublimul cânt al lui Solomon: „Iubitul a întins mâna prin despărţitura zidului, iar sufletul mi-a tresărit la atingere." În cele din urmă Grigorie vede profitul întregii sale căutări în căutarea însăşi. „Găsirea stă în căutare şi în a căuta mereu, aceasta este plăcerea a ceea ce cauţi."[31] Vederea mistică a lui Dumnezeu constă în dorul de ea, iar strădania veşnicei căutări este compensată de fericirea care stă în progresul ca atare, deoarece acest progres nu aduce doar noi cunoştinţe, ci este purtat de forţa iubirii crescânde, de ἐρωτικὴ δύναμις. Dumnezeul din depărtare şi care se depărtează mereu este în acelaşi timp aproape, a devenit om în Hristos şi dezvăluie în felul acesta nesfârşit de multe din Fiinţa Sa – aici este adevărul. Căci existenţa adevărată este viaţa; acesta este adevărul, care nu poate fi tradus în cunoştinţă.[32] Astfel mistica lui Grigorie rămâne într-o ambivalenţă deosebită cu privire la apropiere şi depărtare, mişcare şi stare de linişte; într-adevăr, starea de linişte şi mişcarea sunt identice. Maxim Mărturisitorul va vorbi într-un alt context despre lipsa de speranţă a acestui „a fi purtat într-acolo" (ἀεὶ φέρεσθαι). Dar Grigorie nu decretează o soartă a lumii asemenea lui Origen, ci vorbeşte despre mistic aici, în această lume. Iar antinomia sa nu trebuie înţeleasă din perspectivă dogmatică, ci ca expresie a unei experienţe care este comună tuturor misticilor, şi anume apropierea aproape absolută a nimicului în starea de cea mai profundă adâncire în Dumnezeu.

Mai strâns pe urmele lui Origen decât Grigorie de Nyssa se află contemporanul său Evagrie din Pont,[33] doar că el este vizibil mai puțin interesat de evenimentele cosmice decât marele său maestru. Evagrie alcătuiește din monahismul egiptean, care avea bineînțeles idealurile sale, dar îi era greu să le exprime, cel puțin parțial, o grupă cu conștiința de sine, la marginile exterioare ale societății bizantine, cu principii solide despre ființa omului și misiunile sale speciale. Atât pentru el, cât și pentru Origen, lumea este împărțită în trei: pe de o parte, monada sfântă a Dumnezeirii, care se revelează doar în credință ca Treime, pe de altă parte, imperiul materiei și, între acestea, regatul spiritului, de care aparține și omul. Monada este caracterizată și definită printr-o absolută lipsă de mișcare (οὐ κινεῖται); mișcarea este ființa păcatului și a căderii din această monadă. Prin cădere, spiritul (νοῦς) pierde unitatea ființei sale și devine o jertfă a triadei: νοῦς, ψυχή (suflet) și σῶμα (trup material), cu consecința unei deosebite παχύτης, ceea ce ar putea fi oarecum tradus cu greutate o limitare a conștiinței de sine la ceea ce este dat în mod nemijlocit de simțuri. Drumul de întoarcere spre unitate este adevărata sarcină a omului. El începe cu πρᾶξις, lucrarea ascetică, purificarea pentru cunoașterea mai înaltă, care trece dincolo de simțuri, o lărgire a conștiinței de sine, care să se reverse în ἀπάθεια, lipsa de patimi și deplina libertate a spiritului. Această libertate are ca rod dragostea, ἀγάπη, pe care Evagrie o așază, din când în când, pe aceeași treaptă cu ἀπάθεια. Această dragoste este un punct special în sistem. S-ar putea considera că ar fi mai degrabă o dragoste pentru o cunoaștere deosebită decât un sentiment de afecțiune față de Dumnezeu, așa după cum a fost caracterizată de Grigorie de Nyssa. Dar probabil că i se face o nedreptate lui Evagrie, care se mișcă într-un sistem lingvistic ce i-a permis cu greu să evite acuza intelectualismului, cu toate că față de ceea ce îl caracterizează cu privire la νοῦς, de fapt, la principiul spiritual, nu ar fi drept față de el să se vorbească numai de intelect. În orice caz, această dragoste nu pare a fi scopul final creștin, ca la Vasile, iar despre o deschidere spre lume nici nu se poate vorbi. Poate că aici

zac motivele din pricina cărora în Bizanț „lumea" și monahismul, acolo unde este cea din urmă conștiință de sine de tip evagrian, se dezintegrează atât de radical.

Consecința lipsei de patimi este „golirea spiritului", starea de pace și – cuvântul-cheie pentru viitor – ἡσυχία, liniștea. În această stare omul stăruitor are capacitatea de a primi θεωρία φυσική, care nu are nimic de-a face cu știința lumească, chiar dacă se întâlnește cu ea în obiectele materiale. Ea nu este accesibilă gândirii raționale pure, ci doar unei percepere mai înalte, purificate. Dar ultimul scop nu este nici această *theoria*, ci *theologia* într-un sens specific, cea mai înaltă treaptă în cunoașterea lui Dumnezeu, identică cu *gnosis* lăuntrică (γνῶσις οὐσιώδης); este o vedere fără noțiuni și astfel și fără acea „imagine a cunoașterii" și atinge nemijlocit ființa lui Dumnezeu. Orice altă cunoaștere este incompletă, pentru că este indirectă. Spiritul golit se va umple de lumina copleșitoare a Treimii. Pentru aceasta nu este nevoie de extaz. Chiar νοῦς devine „locul lui Dumnezeu". Această cunoaștere îl lămurește pe om și aduce cu sine o măsură nespus de mare de fericire. În acest punct nici măcar limbajul atât de „intelectualizat" al lui Evagrie nu se mai mulțumește cu terminologia de până atunci, și introduce expresia „simțul spiritului", pentru a explica ceea ce gândește. Din această cauză, mistica sa a fost învinuită de senzualism, cu totul pe nedrept, pentru că nu s-a văzut că aici nu era vorba de nimic altceva decât de o aporie a limbii, iar el dorește doar să clarifice ceea ce poate fi numit de altfel doar cu un singur termen πληροφορία (plinătate). La acest ultim nivel ia cuvântul și hristologia lui Evagrie – acea hristologie care a dus între altele la condamnarea lui sinodală. Rolul lui Hristos este cel al unei *causa exemplaris* într-un proces de mărire. În cunoașterea intrinsecă a Treimii se întâlnesc specimenul și succesorul: misticul iluminat stă acum în fața lui Dumnezeu, așa cum stă Hristos cel transfigurat înaintea Tatălui. Ideea de egalitate întru ființă este aproape, iar denumirea misticilor desăvârșiți de *iso-creștini* nu face nimic pentru a o înlătura.

Deja θεωρία φυσική îl duce pe om în Împărăția cerului. Dar *gnosis* a Treimii „co-extensivă cu substanța spiritului și transcendând

imortalitatea sa"[34] este însăşi Împărăţia lui Dumnezeu. Lumea de dincolo poate aduce o ultimă întărire a acestei stări. Este accesibilă chiar de aici.

La Evagrie se putea susţine panteismul, ceea ce s-a făcut. În istoria misticii se va încerca acest lucru în repetate rânduri şi în legătură cu alţii. Nu se va obţine niciun câştig, deoarece fiecare mistic, chiar atunci când vrea să vorbească despre ultima sa experienţă, eşuează şi trebuie să eşueze pur şi simplu din pricina limbajului şi a caracterului lui inaccesibil. Patosul grandios al respectivei mistici este evident, iar primejdia ei pentru dogmaticianul sârguincios este de înţeles. Însă Evagrie nu dorea în niciun caz să fie dogmatician, ci să-i dea expresie experienţei. Şi chiar dacă a avut şi alte ţeluri, atunci nici intervenţia în ordinea acestei lumii sau chiar a statului şi a societăţii, ci numai îndrumările indivizilor de elită, ale monahului sau ale celui care nu dorea să se preocupe de cele ale lumii ştiu spre ce se tinde şi unde se află desăvârşirea.

Chiar dacă învăţătorii vieţii spirituale de mai târziu au tratat problema de preferinţă în mod selectiv, de-a lungul întregii perioade bizantine consecinţa este de necontestat. Ei aveau cu atât mai mult dreptul de a o faces. Evagrie însuşi şi-a cuprins parţial învăţătura sa în câteva centurii. Ele nu sunt înţelese totuşi în baza principiului lor structural sau al finisării mereu nedesăvârşite artistic a cugetărilor singulare, sau mai mult ca un sistem riguros, cât mai ales ca nişte imbolduri conceptuale.

Este Dionisie Areopagitul criticul lui Evagrie, susţinătorul instituţiilor, reprezentantul societăţii bizantine şi al standardului ei? Unele lucruri vorbesc în acest sens. Însă nu trebuie să trecem cu vederea că în sistemul ierarhiilor sale nimic din ceea ce este lumesc nu-şi găseşte loc, niciun stat şi nici chiar un împărat tabu. Dacă reprezintă vreo instituţie, atunci este doar ierarhia bisericească. Şi el cunoaşte mărirea, dar nu are nicicum de a face cu „mobilitatea socială". Este vorba de pură teologie şi, s-ar putea spune, această teologie este mai genuină decât aceea a lui Grigorie de Nyssa sau Evagrie, pentru că el vorbeşte în primul rând despre Dumnezeul cel „atractiv" şi nu despre omul care moare, despre emanaţii şi

progresele în iluminare. Şi la el se află în vârf o monadă divină. Sub ea o Triadă-emanaţie: înţelepciune, putere şi pace, într-un fel de existenţă inter-lumească. După aceea urmează cele 9 cete ale îngerilor şi după acestea treptele ierarhiei bisericeşti până la laic, iar aici monahul este aşezat, în orice caz, mult sub preot. Acestui sistem de ieşiri şi emanaţii îi corespunde totodată un sistem atent gradat al iluminărilor, astfel încât lumina dumnezeiască devine din treaptă în treaptă tot mai slabă în jos; adică fiecare treaptă are parte doar parţial de iluminarea celei de deasupra ei. Transcendenţa lui Dumnezeu este absolută, dar cum să meargă mai departe solitarul, legat de treapta sa ierarhică, exact ceea ce Evagrie apăra cu atâta ardoare, rămâne în primul rând fără răspuns. Este de înţeles că aici se impune ideea referitoare la legătura continuă cu Antichitatea târzie. Bineînţeles, se poate argumenta că, având în vedere distanţa nemărginită a lui Dumnezeu chiar faţă de cel mai înalt rang al îngerilor, distanţele dintre treptele ierarhice individuale devin nerelevante. În plus, Areopagitul accentuează cu aceeaşi intensitate apropierea lui Dumnezeu, ca şi depărtarea Sa; aceasta înseamnă accesul nemijlocit al fiecărei dintre treptele ierarhice la însuşi Dumnezeu. Şi, în plus, nu trebuie să se piardă din vedere, în legătură cu ierarhiile sale, micul tratat de teologie mistică, unde se pomeneşte marginal despre ierarhii.

Se pare totuşi că nu s-a acţionat astfel încât mistica dionisiană să devină plăcută bizantinilor. Ei vedeau în ierarhia lor modul cum vieţuiau şi trăiau, doar foarte rar o instituţie entuziastic-mistică. Ei preferau să se lase instruiţi pe drumul mântuirii de acei „părinţi pneumatici", care nu trebuiau să aparţină în mod obligatoriu de ierarhie, ba chiar s-au distanţat adeseori în mod conştient de ierarhie şi bineînţeles gândeau mai degrabă din perspectivă evagriană sau dionisiană. Probabil că importanţa lui Dionisie în ceea ce priveşte Bizanţul sălăşluieşte mai puţin în domeniul misticii decât într-altul. Autorul, totuşi neîndoielnic Petru Piuarul,[35] unul dintre protagoniştii contestaţi ai monofizitismului, pare să fi fost un om al Bisericii, care la ceasul conştientizării a simţit „ceea ce nu era religios" în disputele dogmatice şi în mijloacele

de luptă din vremea sa şi, plecând de aici, lipsa de demnitate a episcopatului perioadei sale. El a dorit probabil să aşeze noi norme prin teologia sa negativă şi, altfel spus, să relativizeze întreaga teologie dogmatică; poate că prin ierarhiile sale dorea să-i trimită pe clericii contemporani înapoi la adevărata lor misiune.

Nu arareori sistemele mari sunt transmise sub forma monedelor mici, şi nu arareori aceste mici monede sunt părţi şi elemente în construcţia de noi sisteme impunătoare. Aşadar la o trecere în revistă a misticii bizantine, se cuvine a le lua în considerare într-un mod cu totul special. Aceste mici pietre de construcţie se prezintă, şi asta nu arareori, ca dezvoltări ale sistemului ascetic pe care l-a formulat Vasile al Cappadociei pentru monahii săi.[36] Pentru el monahul este creştinul merituos, iar în viaţa cenobitică, prin ascultare şi supunere, împlineşte idealurile martirilor. Respectarea integrală a poruncilor este pentru el început şi scop în acelaşi timp, πρᾶξις, întregul. Dacă se poate vorbi aici despre mistică, atunci în cel mai bun caz cu referire la învăţătura sa privind „Cugetarea la Dumnezeu" (ἡ περὶ θεοῦ ἔννοια), care se concentrează într-o permanentă rugăciune.

Învăţătura lui Vasile despre ascultare îşi găseşte o deosebită exprimare la unii dintre palestinienii din secolul al VI-lea, unde găsim formulată ca o doctrină viitoare, de succes, necesitatea unui duhovnic îndrumător harismatic şi ascultarea faţă de acest părinte duhovnicesc. Liniştea (ἡσυχία) este şi pentru aceşti monahi o stare pe care o râvnesc şi doar în ea este posibilă contemplaţia. Această ἡσυχία este mai puţin o stare finală care poate fi atinsă şi prin exerciţii, cât mai ales o răsplată pentru virtutea ascultării. Iar în ceea ce priveşte „Cugetarea la Dumnezeu", acel sentiment al permanentei apropieri a lui Dumnezeu, ei practică şi recomandă pentru aceasta, drept cel mai bun mijloc, acea *monologia*, rugăciune a lui Iisus, acea formulă atât de renumită mai târziu: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με (Doamne, Iisuse Hristoase, miluieşte-mă). Totuşi această formulă nu stă deasupra psalmodierii, ci alături de ea.

În disputa cu messalienii, care şi-au primit numele tocmai de la „rugăciunea continuă", dar pe lângă aceasta, ei acordau o deosebită

importanță și experienței sensibile a iertării, Diadoh al Foticeei dezvoltă în aceeași perioadă învățătura colorată despre αἴσθησις νοερά, un organ spiritual al simțului, de o importanță deosebită pentru a face diferența între fenomenele adevărate și cele false, care însoțesc experiența mistică. Spun o învățătură colorată, deoarece este deschisă unor neînțelegeri și, ca urmare, a și fost înțeleasă din plin în mod eronat.

Elemente diferite vor fi din nou asociate cu Ioan Scolasticul de la Muntele Sinai, numit de cele mai multe ori, Ioan Scărarul, după titlul lucrării sale, *Scara* (*Klimax*), o lucrare citită necontenit și care a dominat până departe în Balcani. Cea mai mare parte a acestei cărți este dedicată practicii și îi este cu totul specific faptul că, în opoziție cu unii extremiști, el nu consideră absolut necesare treptele mai înalte ale „teologiei": *Scara* (*Klimax*) devine cartea tuturor. Practica are ca finalitate ἡσυχία, marea liniște, ce se exprimă prin „lipsă de griji" ἀμεριμνία și rugăciune permanentă, care, la fel ca la Evagrie, nu cunoaște închipuiri fanteziste și nici concluzii („meditație", λογισμοί) logice, indiferent dacă este vorba de imagini conceptuale sau fanteziste, bune sau rele. A-ți dirija atenția asupra lor este o virtute deosebită, înzestrată cu o bogată terminologie: păzirea spiritului, păzirea inimii, trezvie (νῆψις) ș.a.m.d. Cu cât rugăciunea este mai curată, cu atât mai repede se apropie de *monologia*, de chemarea simplă a numelui lui Iisus. Despre teologia propriu-zisă, cea mai înaltă treaptă mistică, Ioan Scărarul vorbește doar în treacăt, după cum îi vine greu să vorbească despre „teoria fizică". Teologia este pentru el un *raptus* la Domnul (ἁρπαγὴ πρὸς κύριον), constând din vederea unei lumini copleșitoare, în care spiritul se recunoaște și în același timp ajunge să vadă tainele lui Dumnezeu.

Mult mai sistematic decât Ioan Scărarul procedează Maxim Mărturisitorul. Geniul său deosebit constă în preluarea principiilor origeniste și evagriene și transformarea lor într-o schemă ascensională, apropiindu-le masiv de ortodoxia calcedoniană. La el nu mai există niciun fel de îndoială că materia a apărut și ea din voință creatoare inițială a lui Dumnezeu, ca și lumea spiritelor, și

că ea nu este rodul căderii. Omul, care este alcătuit din trup și spirit, a fost de la bun început astfel voit și conceput. În al doilea rând, hristologia calcedoniană ocupă un loc dominant în această mistică; și în al treilea, acest sistem cuprinde și Biserica și nu se ferește, stingher, de lumea exterioară. Omul, în starea sa originară, a fost învestit cu armonie: ca ultimă lucrare a creației, el reprezintă unirea tuturor elementelor ce pot fi concepute și a tuturor „extremelor creației", spirituale și senzoriale, cerești și pământești, rai și lume, bărbat și femeie. Ființa păcatului originar al omului constă în ruperea acestei sinteze, în timp ce înclinarea sa spre „plăcerea spirituală" s-a denaturat și s-a îndreptat doar spre cele ale simțurilor. Astfel au intrat în lume suferința și moartea. Sensul înomenirii Logosului constă în aceea că printr-o altă suferință, un alt fel de moarte nedreaptă, neîntemeiată (pentru că nu a fost precedată de nicio patimă rea), suferința și moartea omenirii să fie din nou anulate. Pentru a evita orice urmă de îndoială, în acest scop era nevoie de înomenirea lui Dumnezeu, cu suflet spiritual și trup adevărat. Prin cruce, morții omului spiritual i s-a oferit o nouă posibilitate, să atingă unirea cu Dumnezeu. După cum s-a spus, schema ascensiunii o urmează pe cea evagriană. Dar mai puternic accentuat decât la Evagrie este faptul că ἀγαπή, dragostea, nu este doar încheierea practicii, ci elementul care însoțește zborul continuu spre înălțimi până la teologie. Înainte de toate, Maxim ia mult mai în serios decât toți urmașii treapta „teoriei fizice", pe care o dezvoltă ca o analiză universală asupra naturii, istoriei și revelației. Desăvârșirea este iarăși pur evagriană: mai hotărât decât Evagrie, el așază desăvârșirea „Împărăției lui Dumnezeu" în lumea de apoi, dar parțial această împlinire, această πλήρωμα, este deja accesibilă aici. Această Împărăție a lui Dumnezeu este scutită de ordinea temporală, este pur și simplu dincolo de trecerea timpului (οὐκ ἔστιν χρονικῆς συστολῆς)[37] și *in actu* o posedă toți cei ce trăiesc în duh. „Istoricitatea" începe cu căderea omului de la Dumnezeu și își îndreaptă firea sa înspre aneantizare. Totuși în întruparea Logosului este cuprinsă din nou această κίνησις; în ea este anticipată împlinirea. Adevărata istorie în sensul desăvârșirii

mântuirii are loc, după Maxim, numai între această primă parusie a Logosului şi o a doua, în transfigurarea de pe muntele Tabor, cea din urmă, o parusie în duh şi *gnosis*;[38] parusia de la sfârşitul veacurilor rămâne într-o irelevanţă deosebită.

Din rândul misticilor bizantini, nu este deloc uşor a-i da dreptate lui Simeon Noul Teolog. Din punctul de vedere al limbajului, el este atât de entuziast şi se deosebeşte atât de mult de Maxim, dar şi mai mult de Evagrie şi de ardoarea lui potolită, încât adeseori pare imposibil să scoţi esenţa lucidă din expresiile sale înflăcărate, din hiperbolele şi accentele aspre. Probabil însemnătatea sa rezidă în faptul că, mergând dincolo de Diadoh al Foticeei şi preluând elemente ale spiritualităţii messaliene, acordă un spaţiu întregii experienţe palpabile şi senzoriale, pe care Evagrie nu a cunoscut-o iar Maxim ar fi încuviinţat-o cu greu. Dar ce înseamnă la Simeon experiere senzorială? Din punct de vedere metaforic, limbajul său foloseşte aproape neîntrerupt imaginea senzorială, dar nu arareori găsim ataşate cuvinte ca „în spirit" sau ceva asemănător, după care putem recunoaşte iarăşi metafora ca atare. Şi apoi din nou un mod de exprimare rigid, care lasă în urmă orice metaforă. Astfel el foloseşte fraze care pot fi găsite aproape cuvânt cu cuvânt la messalieni, de exemplu: „Aşa cum o femeie ştie foarte precis că este însărcinată, pentru că dedesubtul inimii ei se mişcă copilul, şi aşa cum îi este întotdeauna limpede că îl poartă în ea, tot aşa recunoaşte şi acela care îl poartă pe Hristos modelat în el, în mişcările şi iluminările sale."[39] E limpede că există har şi că poate fi simţit. Într-adevăr, experierea senzorială a harului ca putere spirituală ţine în mod necesar de prezenţa harului. Astfel, pentru mistic botezul nu este suficient; el nu garantează adevărata posesie a spiritului. Dar ce înseamnă aceasta la Simeon Misticul? În esenţă experienţa harului trebuie să-l lămurească pe fiecare om care doreşte să fie mântuit şi care este de părere că botezul este suficient că este o învăţătură falsă.[40] Dar cel ce respectă toate poruncile, care pune în lucrare *praxis* şi ajunge astfel la ἀπάθεια, la nepătimire, poate participa la această experiere, chiar dacă nu este monah. De fapt: dacă nu simte întru nimic harul, atunci nici nu-l

posedă. Dar pentru a ajunge la această stare are nevoie în orice caz de un îndrumător, un duhovnic, căruia trebuie să-i acorde ascultare absolută.

Totuşi vechea schemă a ascensiunii se rupe mereu, chiar şi în cazul schimbării de accent. În cadrul practicii, de exemplu, un rol deosebit îl joacă lacrimile. Niciodată nu s-a auzit ca vreun suflet murdărit de păcat să fi fost mântuit fără lacrimi.[41] Despre cercetarea naturii, acea θεωρία φυσική, Simeon vorbeşte doar arareori. Acest lucru este semnificativ, pentru că sistemul său dezvăluie puţină răbdare şi doreşte să ajungă la vederea cea din urmă fără prea multe etape. Singură această vedere este adevărata teologie; opusă ei se află teologia convenţională, raţională, mai degrabă o trădare faţă de Dumnezeu şi tainele Sale, în orice caz, ea nu poate mijloci niciun fel de cunoaştere adevărată. Maxim a făcut încercarea genială de a unifica mistica cu dogmatica calcedoniană, Evagrie a evitat teologia şcolară, Simeon a condamnat-o. Teologia sa este vederea lui Dumnezeu în această viaţă, ea este har, dar trebuie pregătită, şi aproape dă impresia că συνέργεια, împreuna lucrare omenească, ar fi răsplătită obligatoriu prin această vedere. Această vedere este viziunea luminii şi nu este lipsită de asemănare, care ne duce cu gândul la transfigurarea lui Hristos pe muntele Tabor. Dar Hristos nu ar fi lumina lumii, dacă nu ar putea într-adevăr fi perceput cu ochii harici. Aceste viziuni sunt desăvârşirea, renaşterea şi garanţia cunoaşterii lui Dumnezeu.

Isihaştii din secolul al XIV-lea îl vor revendica întotdeauna pe Simeon şi îl citează ca mărturie principală. Însă când este vorba de teologia palamită ca atare, cu greu se poate face referire la el şi cu greu poate fi numit autorul acelei metode de rugăciune care este cunoscută sub numele său. Cu toate acestea marea nerăbdare şi experierea luminii îl leagă strâns de isihaştii de pe muntele Athos. Trebuie însă să admitem în sfârşit sincer că ştim puţine despre aceşti atoniţi. Nu aş îndrăzni să-l consider pe Grigorie Palama ca făcând parte dintre ei, să-l identific cu ei, pe motivul că s-a ocupat de ei cu atâta ardoare şi succes. Pe cât de cuprinzătoare este opera sa, pe atât de puţină experienţă proprie mi se pare că răzbeşte din

ea. Făcând abstracție de aceasta, teoriile sale despre diferența dintre ființa lui Dumnezeu și energiile Sale nu prea era sprijinul principal al acelor monahi simpli care trăiau pe muntele sfânt experiența vederii. În acest context ar fi greșit să trecem sub tăcere că Palama, ca teoretician al misticii, nu se gândește totuși doar la lumina taborică. Și chiar legat de aceasta este interesant cum ajunge să fie apreciată din nou mistica emanației a Areopagitului. Totuși marea controversă legată de baza teologică a mecanicii rugăciunii isihaste a condus la faptul că vederea luminii, presupusa vedere a luminii Taborului, este aproape singurul lucru care poate fi spus în legătură cu această mistică. Probabil că putem dobândi o imagine mai pură și mai apropiată de realitate, dacă l-am întreba pe unul dintre părinții acestei mistici care se mai află departe de controverse și care nu se ostenește cu nicio justificare teologică, pe Grigorie Sinaitul. Însă aici ne surprinde faptul că acest om, într-o scriere a sa destinată în mod evident începătorilor, atrage atenția în mod insistent asupra stărilor vizionare secundare ale rugăciunii isihaste: „Dacă vezi în lucrarea ta o lumină sau un foc în tine sau în afara ta sau o așa-zisă imagine a lui Hristos, să nu o primești, că astfel vei păgubi."[42] După părerea sa, doar la misticul desăvârșit poate fi vizibilă, ici și colo, „o ușoară licărire de lumină"[43] de la Hristos care se sălășluiește în inimă și luminează în har. Nu este vorba de nicio asemănare cu lumina Taborului! Fără îndoială, modul de a rosti rugăciunea isihastă joacă la el rolul prioritar, ceea ce înseamnă repetarea continuă a rugăciunii lui Iisus, legată de o tehnică foarte precisă de concentrare și respirație, care trebuie să ducă la o completă golire a spiritului de orice imagini fanteziste sau de idei, pentru a-I face loc lui Dumnezeu; dar îi lasă celui desăvârșit, în mod negreșit și evident, un loc legitim și pentru psalmodierea liturgică, după cum și deplina golire a spiritului poate fi părelnic uneori o stare trecătoare.

În fața acestor nuanțe, textele tratate referitoare la metoda rugăciunii isihaste nu sunt tocmai opere de artă ale teologiei mistice.[44] Nu arareori „rugăciunea meditativă", care corespunde într-o oarecare măsură vechii θεωρία φυσική, este dezavuată, deoarece ea nu mai pare a fi decât un stadiu intermediar de o

valoare oarecare. În stadiul propriu-zis al rugăciunii isihaste apariţiile de lumină nu sunt „iertări" colaterale, ci scopul propriu-zis. Rugăciunea liturgică este însă îngăduită în cel mai bun caz începătorului. În principiu este vorba de o metodă care ar putea fi acceptată fără rezerve ca manual de instruire. Totuşi nu poate fi vorba despre aceasta atunci când te ocupi de relaţiile complete ale teologiei bizantine, întrucât metodele respective se manifestă totodată şi teologic. Este vorba de un îndrumar de rugăciune, care nu are nevoie nici de o hristologie dogmatică şi nici de vreo învăţătură despre Treime, chiar dacă ocazional se aminteşte de ele. Este o metodă pentru care puternicul cult bizantin al icoanelor şi evlavia generală faţă de icoane puteau acţiona în mod logic doar derutant şi pentru care viaţa monastică în comun îşi pierde sensul, fiindcă situaţia extremă a individualismului spiritual nu se împacă cu ea. Viaţa liturgică rămâne afară. În principiu, isihasmul înseamnă, după cum a prevăzut autorul acestei metode, o evadare din ortodoxia dogmatică şi liturgică a secolelor anterioare. Nu că nu ar fi fost reperabilă mai înainte, dar abia în secolul al XIV-lea se stabileşte în mod aproape absolut şi se consideră ca singura expresie valabilă a Ortodoxiei.

Totuşi nu trebuie să credem că întregul Bizanţ era fascinat de acest val mistic, că bizantinul a devenit definitiv isihast. Nu putem vorbi despre un astfel de lucru şi, după părerea mea, este o greşeală mare a literaturii moderne că prezintă un asemenea tablou. În primul rând, ceea ce mişca Bizanţul nu era atât mistica isihastă, cât mai degrabă palamismul, adică, analizat superficial, o anumită învăţătură dogmatică despre Dumnezeu; deci nu mistică, ci o construcţie teologico-ideologică. Iar aici nu este vorba de o controversă pur teologică: contradicţii sociale, lupta dintre dinastiile Paleologilor şi Cantacuzinilor, rivalitate politico-bisericească, conştiinţa monastică, antilatinismul, opoziţia faţă de civilizaţia umanistă; toate se împletesc aici, devenind o plasă densă de contradicţii, care sunt soluţionate cu parole teologice. Iar opoziţia nu se exprimă doar împotriva învăţăturilor de excepţie ale lui Palama, ci împotriva absolutizării vederii isihaste a lui

Dumnezeu în general. Căci – şi aici citez o foarte înaltă autoritate – „je sais bine qu'entendre n'est pas «contempler», mais voir l'est encore beaucoup moins, ne l'est pas du tout"[44a]

Ceea ce această metodă lua prea puţin în considerare era treapta clasică θεωρία φυσική, se poate spune treapta umaniştilor, observarea lumii, cercetarea istoriei şi adâncirea în procesele sacramentale ale mântuirii. Adepţii lui Palama se înţeleg între ei şi se încăpăţânează să discrediteze umanismul creştin ca infectat de păgânism. Dar a apărut un apologet al acestui umanism, care nu putea fi acuzat nici de prietenie cu latinii, nici de agnosticism şi nici de duşmănie faţă de mistică: Nicolae Cabasila. Pornind de la el, istoria creştină a mântuirii şi evenimentele creştine ale mântuirii devin determinante, într-un anume fel, pentru mistică, aşa cum nu a prea fost de la Maxim încoace. Opoziţia faţă de isihasm nu poate fi trecută cu vederea şi nici ignorată şi este trist că totuşi vrei să faci din el un palamit, pe motivul că din când în când scria pentru unchiul său, Nil. Sistemul său este susţinut de conceptul unui *Corpus Christi mysticum* cuprinzător, al cărui cap, Domnul, tocmai în calitate de cap al trupului Său, dă tuturor membrelor dreptul de a participa la singura Sa avuţie. Avuţia este garantată anticipat prin botez, dar se pătrunde tot mai adânc în ea în direcţia unei totale „încreştinări" prin participarea intensă la viaţa sacramentală a Bisericii. Nimic nu caracterizează mai bine locul său în istorie ca învăţătura lui despre Împărăţia lui Dumnezeu, care poate fi văzută. Pentru Evagrie şi Maxim ea consta în vederea Treimii, pentru Cabasila în Euharistie: „Ceea ce îi dă omului bucurie şi fericire în lumea de apoi, numiţi-o din partea mea cum vreţi, sânul lui Avraam sau raiul sau chiar Împărăţia lui Dumnezeu; toate acestea nu sunt nimic altceva decât acest potir şi această pâine!"[45] Drumul spre Împărăţia lui Dumnezeu implică la Cabasila tot ce este luat prea puţin în considerare de către isihaşti, înainte de toate, meditaţia mentală în complexitatea ei, acea θεωρία φυσική, atât de disprețuită de isihaşti, dar şi imaginaţia, adâncirea plăcută în toate etapele vieţii pământeşti ale lui Hristos şi ale liturghiei care ne aduce aminte de acea viaţă şi, plecând de aici,

meditația asupra creației lui Dumnezeu. Cabasila dă vieții spirituale din nou un cămin chiar în Biserică, și salvează umanul de la o rupere prin divergența a două adevăruri.

5. VIA MEDIA

Acest excurs în teologia bizantină ar fi trebuit să se limiteze la unele situații alese și să lase deoparte în mod obligatoriu multe altele. Se ridică întrebarea: oare nu există între o dogmatică din ce în ce mai rigidă, care se ceartă cu plăcere pentru formule cu caracter ambivalent, și marii sistematicieni ai progresului spiritual, care trec pe lângă această dogmatică, niciun fel de tonuri intermediare, o teologie pentru nevoile religioase casnice ale bizantinului obișnuit și pentru viața sa cotidiană „lumească"? O teologie care se gândește la nevoile simple ale celor neinițiați? Înainte ca o astfel de întrebare să primească un răspuns satisfăcător, studiile bizantine teologice ar trebui să muncească tot atât de mult și într-un alt mod decât până acum. Atunci am ajunge probabil, dacă întrebările sunt puse corect, la ceva asemănător unei „învățături religioase" a bizantinului obișnuit, care depășește într-o mare măsură „micul catehism" și totuși nu se încurcă în afirmații înalte speculative, nici nu se pierde în grandioase sisteme spirituale. Aici putem onora probabil un nume ca Mihail Glyka, care ne-a lăsat o culegere de scrisori, 95 la număr,[46] trimise în parte unor clerici sau simpli monahi însetați de cunoaștere, unor persoane din viața publică, dar și unor prinți și prințese. Autorul scrisorilor răspunde la aporiile creștinilor obișnuiți, care au citit puțin din Biblie sau au ascultat cuvântul liturghiei și nu s-au prea descurcat. El are înțelegere pentru orice întrebare, nu urcă niciodată pe un înalt podium dogmatic, ci încearcă, cu o gândire omenească sănătoasă, chiar și în perspectiva istoriei și a evenimentelor naturii, să rămână „plauzibil". Și nu amenință niciodată cu expulzarea și anatema. El știe și că mistica nu se potrivește oricui. Dintr-o altă direcție, ar putea fi onorat poate și Ioan Mauropiu, chiar dacă în afara imnurilor sale

ne-au rămas doar câteva predici cu conținut teologic. Dar el, care este un teoretician al retoricii creștine fără egal, știe să impună această retorică, pentru că tehnica rămâne pe deplin în fundal, evită pretutindeni hiperbolele și torentul de cuvinte și ne transmite astfel predici religioase, care au pătruns în mod evident în urechea și la inima ascultătorilor săi. Sfinții pe care îi cinstește, la fel și pe Theotokos, rămân mereu oameni, modele accesibile, și nu dispar pur și simplu în îndepărtata dumnezeire.

Probabil chiar și patriarhul Fotie ar primi aici un nou chip. I se face totuși nedreptate, dacă este judecat doar cu referire la politica sa bisericească și polemica sa. Extrem de educat enciclopedic-filologic, el aduce în teologie o oarecare înțelegere pentru cuvântul simplu al Bibliei, pe care prea mulți l-au jertfit prea repede în favoarea interpretării alegorice. El nu o face pentru a dizolva teologia în filologie. Acest lucru este demonstrat de *Amphilochiana* sa, arma cu care se dorește înlăturarea a mii de greutăți în înțelegerea religioasă. Faptul că a fost un predicator, care nu pare a fi uitat formația sa retorică și, trecând peste aceasta, nu i-a uitat nicicum pe ascultătorii săi, este amintit doar în treacăt. Am vorbit deja despre Nicolae Cabasila. Ultimul pe care îl numim este împăratul Manuel al II-lea. Motivul este faptul că însăși polemica dogmatică a bizantinilor, atât de incredibil de inumană, poate fi ocazional și altfel.[47] Discuțiile sale contradictorii cu un mahomedan îi lasă pe adepții săi să perceapă noi tonalități, în ciuda multor idei împrumutate. El își acceptă opozantul și îl ascultă; îl lasă într-adevăr să vorbească și să-și expună poziția sa *in extenso*. Iar Manuel încearcă să fie obiectiv și nu se pripește cu răspunsul, iar răspunsul desparte problema de persoană.

Dacă se dorește evaluarea generală a teologiei bizantine, aceasta se poate desfășura doar într-un „cadru bizantin". O așa-zisă evaluare obiectivă oarecum a misticii bizantine rezistă și cade pur și simplu împreună cu evaluarea fiecărei forme de mistică, adică cu întrebarea dacă cineva vrea să se dea crezare fiecărei clase de oameni care constată în expunerile lor, într-un ton al conștiinței lăuntrice

ce nu poate fi ignorat, că au găsit adevărul dincolo de vălul lucrurilor. Ultima entitate de care consideră că s-ar fi lovit este numită diferit, conform vremurilor și culturii. Faptul că pentru misticii bizantini era Dumnezeul credinței ortodoxe este de la sine înțeles, chiar dacă nimeni nu poate face abstracție că acest Dumnezeu al misticilor ortodocși nu prezintă în totalitate aceleași caracteristici ca Dumnezeul dogmaticii ortodoxe. Pentru bizantinul credincios nu poate exista niciun fel de dubiu asupra justificării și conținutului adevărului experienței mistice. Faptul că această experiență ocupă în Bizanț un spațiu atât de mare se explică printr-o atitudine a bizantinului în general față de *vita contemplativa*, despre care se vorbește într-un alt loc.[48] În orice caz, această mistică determină într-o mare măsură viața privată a unui grup sau caste a societății bizantine, care, pornind de la parola renunțării participării la viața „lumii", și-a creat aici o contra-imagine pozitivă și un țel pozitiv. Că respectivele sisteme s-au putut dezvolta alături de teologia dogmatică, desigur pe lângă dogmatică de-a lungul a mari distanțe și au preluat de aici cunoștințe doar sporadic și selectiv, a fost deja menționat de mai multe ori. Dar poate că trebuie să mai înaintăm un pas și să susținem că în aceste sisteme se exprimă insuficiența unei dogmatici formaliste, că ele reprezintă încercarea de a activa aspectul religios al revelației, pe care dogmatica nu mai este în stare să-l pună în mișcare. Neputința dogmaticii ortodoxe a putut fi constatată de mai multe ori. Mi se poate reproșa că nu este demonstrat. Dar bineînțeles că un astfel de reproș vine numai dintr-o singură direcție, cea care a omis să citească și să reflecteze asupra câtorva duzini de tratate dogmatico-polemice ale bizantinilor. Oare este reproșul într-adevăr întemeiat? Aici se află spre dezbatere o problemă de metodă, care este valabilă pentru orice câmp al istoriei propriu-zise a spiritului: și anume, diferența dintre ceea ce a făcut timpul dintr-o doctrină care a fost la dispoziția sa și ceea ce ar fi putut face, dacă s-ar fi străduit mai mult. Acest „ar fi" pierdut ar trebui să-l regăsească teologul și cercetătorul modern al religiei, dar Bizanțul nu mai este interesat nemijlocit de studiu. Istoricul și-ar putea pune doar întrebarea ce a făcut Bizanțul într-adevăr cu acele

données dogmatice; în ce măsură le-a făcut inteligibile din perspectivă religioasă, iar aici rămâne doar verdictul, văzut în ansamblu sincer, destul de puțin. Aspectul asupra căruia bizantinul dorea să fie lămurit din punct de vedere religios nu era nicidecum diferența dintre ființă și energie și nici diferența dintre un principiu primar unic și un principiu în sens metaforic; acestea erau mult mai mult – și asupra lor trebuie să mai revenim într-un alt context[49] – probleme ale destinului, ale înainte-vederii, pe scurt, ale *teodiceii.* Dogmaticienii se feresc de aceste probleme, aproape toți, cu mici excepții, așa după cum Bizanțul aproape că nu a dezvoltat o teologie morală, care să depășească o învățătură despre virtuți, concepută mai mult sau mai puțin în sistemul aristotelic static. În literatura mistică este pomenită foarte des, dar ea nu era concepută în totalitate pentru laici. O „urmare a lui Hristos" pentru omul din lume a scris doar Cabasila. Hagiografia a încercat ocazional câte ceva în acest domeniu. Totuși de cele mai multe ori i-a împins pe sfinții săi prea repede în sfera unei desăvârșiri de neimitat, care au transmis puțin despre ascensiunea plină de trudă, stările și primejdiile ei etc. Au apărut icoane, vieți ale sfinților care îl impresionau pe bizantinul obișnuit în aceeași măsură ca și cântările epice despre eroi cu puteri nepământești; el era cuprins de mirare și se bucura de minuni, dar acești oameni nu mai aparțineau lumii sale.

Pentru monahi și adepții lor, dogmatica neroditoare a lăsat deschis un câmp mare, pentru a crea o teologie *du coeur* și a trage concluzii eroice din premisele simple ale credinței. Însă bizantinul obișnuit pleca golit. Prin aceasta se explică probabil „realitatea" sa surprinzătoare pentru cunoscător. El a fost exclus; cele mai sofisticate predici nu schimbă aici nimic. Și, prin urmare, el s-a autoînșelat.

VI

MONAHISMUL

Dacă s-ar pune în scenă pentru cercetătorul modern viața bizantină, monahismul bizantin ar aparține celor mai pitorești piese. Se vorbește mult, iar generalizarea devine principiul de legătură. După unii „aparatul bisericesc" ajunge în mâna monahilor deja în secolul al VI-lea, mișcarea monahală pune stăpânire chiar pe „universități"; Bizanțul este „monahizat" încă din secolul al VI-lea. Nu se vorbește niciodată de dovezi. Dar alții merg la statistici, adună tot ce a purtat vreodată o haină monahală, câteodată doar câteva zile, și ajung astfel la cifre impunătoare și la „o criză demografică" captivantă. Enumeră mănăstire după mănăstire, superînsămânțează teritoriul statal cu nenumărate stăreții, pe care cititorul naiv neavizat le compară cu abațiile (*Praelaturen*) Evului Mediu apusean. Acolo unde o mână scrie, apare un *scriptorium*, iar acolo unde sunt doi codici, o bibliotecă.

S-ar putea ajunge la rezultate mai clare dacă ne-am distanța de o astfel de cuantificare nenecesară; dacă am lepăda orice generalizare și am încerca mai întâi să categorisim cu mintea limpede mănăstiri și monahi, corespunzător situației documentelor. Atunci s-ar afla foarte repede că acest monahism este orice altceva decât omogen și că de aici se pot face generalizări doar în puține cazuri

care vorbesc despre acei monahi, acele mănăstiri. Ca primă concluzie se arată că în Bizanț nu existau „ordine", după cum este înțeleasă noțiunea astăzi în monahism, adică nu exista o comunitate omogenă, unificată până la cel mai mic detaliu, cu reguli mănăstirești de organizare, cu misiuni concrete de viețuire și, în general, cu un mod de viață comun. Denumirea de vasiliadă este derutantă, dacă nu falsă. Ea apare în vest în Evul Mediu, pe baza menționării demne de laudă a unei *„Regula s. Patris Basilii"* în regulile benedictine. Dar o astfel de regulă, în sensul mai restrâns al cuvântului, nu există. Vasile a emis reguli ascetice, în general respectate de călugării săi, care nu mergeau până la detaliu privind viața cotidiană; ele au devenit lectura preferată în mănăstirile bizantine, fără a fi „reguli mănăstirești" în sensul tehnic al cuvântului. În general, fiecare întemeietor de mănăstire prefera să-și elaboreze propriile sale reguli, chiar dacă adeseori se apela la cele vechi existente și recunoscute, precum cele ale Mănăstirilor-Studiu. Văzută mai îndeaproape, fiecare mănăstire bizantină reprezintă o individualitate independentă. Sigur că se remarcă și comunități mănăstirești, dar fie că este vorba de grupări ce apar pentru că autoritățile superioare ale Bisericii, ca de pildă patriarhul de la Ierusalim, puneau, ici și colo, câte un stareț ca reprezentant al patriarhului pentru un grup de mănăstiri, sau pe motivul că starețul unei mănăstiri devenea și „purtătorul de cuvânt" în afara mănăstirii pentru așezările cenobite, peșterile și așezările pustnicilor. Trecând peste aspectele exterioare, o uniformizare a modului de viață în aceste grupuri este aproape imposibil de dovedit. Astfel, mănăstirile reprezintă o multitudine de tipuri în imperiu, unite în orientarea generală de renunțare ideală la lume, dar diversificate în privința conceptului practic al realizării acestui ideal. Acestei diversificări îi corespunde pe de altă parte o diferențiere, cel puțin tot atât de mare, a tipurilor de monahi, chiar în una și aceeași mănăstire.

Din ce motiv și în ce circumstanțe devii monah în Bizanț? În sensul deplin al cuvântului, conform concepției bizantine, a fi monah înseamnă a-ți dărui întreaga viață lui Dumnezeu, a renunța în totalitate la orice formă de viață lumească și, în primul rând,

privitor la spațiul vieții, a-ți asuma în monahism o misiune exclusivă pe viață. În cele din urmă, înseamnă că modelul ideal al monahului este reprezentat de aceia care au îmbrățișat din fragedă tinerețe această formă de viețuire și au rezistat în același loc, în mod stabil, până la sfârșitul vieții. Probabil că au existat nenumărați astfel de călugări. Totuși lecturarea multor vieți ale călugărilor ne dă impresia că de fapt mulți au îmbrățișat călugăria relativ târziu, după căsătorie și posturi de conducere publice, într-adevăr, că a existat o puternică grupare care putea fi categorisită ca monahi pensionari. Ca exemplu pentru o intrare târzie în mănăstire să-l numim pe Atanasie, întemeietorul marii lavre de pe Athos, care și-a făcut cu mult timp înainte un nume ca director de școală în Constantinopol, sau Teofan Mărturisitorul, care a fost căsătorit înainte de a intra în mănăstire și deținea o slujbă în administrația de stat. Doi reprezentanți proeminenți ai păturii monastice între sute! În acest context, se poate vorbi nu numai de monahul văduv, ci, în primul rând, și de monahiile văduve. Conform cifrelor, în această categorie intră și acei bizantini care au îmbrăcat haina monahală scurt timp înainte de moarte, pentru a-și asigura mântuirea sufletească în ultimul ceas. Se poate ca la toate categoriile tocmai menționate mântuirea sufletească să fi jucat un rol determinant. Totuși, pe lângă acestea a existat un grup larg, detectabil, pentru care mănăstirea a devenit un loc de refugiu și siguranță față de nevoile materiale exterioare. Aici găsim fuga de presiunea impozitelor, fuga de serviciul militar etc. Câte un țăran din pătura mai săracă își ceda gospodăria unei mănăstiri, își „cumpăra" astfel un loc acolo și putea spera să-și continue viața relativ netulburat. Importanți în respectiva categorie de monahi azilanți sunt împărații, marii demnitari și magnații. Nu puțini dintre ei au fost detronați și alungați. Ei intrau într-o mănăstire, din proprie inițiativă sau forțați, pentru a evita o soartă mai dură. Tunderea în monahism îi proteja, de fapt nu întotdeauna, de mânia opozanților și îi descalifica, potrivit unui concept larg răspândit, să mai pună mâna din nou pe coroană și putere. Numai arareori le reușea întoarcerea în lume, ca în cazul omului de Curte, Mihail Psellos, dar poziția

atinsă din nou rămâne discutabilă și contestată. Câteodată dai peste monahi în poziții extrem de lumești, ca de exemplu comandanți de flote sau funcționari la finanțe. Conform dreptului canonic, o situație de neconceput, dar existentă în fapt. Și în fine să ne gândim și la cel pentru care monahismul reprezintă antetreapta spre scaunul episcopal. Durata monahismului lor trebuie văzută drept ceva stabilit *a priori;* oricum nu puțini dintre ei trebuie să fi avut o aprobare pentru promovarea de mai târziu. Oarecum în afara cadrului, pentru că se referă în primul rând la conducerea mănăstirii, trebuie să-i menționăm pe acei domni care ridică din proprietatea lor sau a statului o mănăstire și se instalează după aceea ca stareți și-i tratează pe monahi ca supuși sau clăcași. Motivațiile pot fi de natură pur economică, dar și un *mixtum compositum* format dintr-o fugă calculată de lume și ideea perenă a prestigiului.

Concluziile se impun cu tărie: nu prea are sens să-i includem pe acei oameni de lume care se „convertesc" în ultimul moment într-o statistică a monahilor bizantini și a potențialului lor. În orice caz, ei nu au niciun loc în monahism, ca fiind, indiferent sub ce aspect, o clasă determinantă a societății bizantine. Trebuie să facem o diferență clară în cazul episcopilor de mai târziu, veniți din rândul monahilor – mai bine spus, s-ar putea face o diferență clară, dacă ar fi întotdeauna posibil, între aceia care se supun cu angajament ferm sau speranțe precise unui anume exercițiu spiritual obligatoriu de-a lungul a luni sau chiar ani fără intenția de a rămâne, și aceia care au venit la mănăstire fără astfel de gânduri și apoi au fost iarăși scoși și ridicați la rang de episcop. În ceea ce îi privește pe împărații care au abdicat și pe politicienii căzuți din rang, nu putem face abstracție de faptul că unii dintre ei s-au resemnat cu noua poziție și s-au acomodat cu noul stil de viață. Pe de altă parte, nu ne interesează să generalizăm această situație. Împărații lekapeni nu au renunțat nicicând la ideea contrarevoluției, și chiar un împărat-monah, ca Ioan al VI-lea Cantacuzino, n-a putut să se mulțumească doar cu sihăstria, oricât de bine făcea el pe monahul. El rămâne pentru o perioadă considerabilă, purtând rasă, un fel de co-regent și sfătuitor al paleologilor. Nici el și

nici lekapenii, pentru a-i da doar pe ei ca exemplu, nu fac figură bună într-o statistică a monahilor. Şi chiar dacă unii dintre împăraţii detronaţi sau magnaţi s-au împăcat cu situaţia lor, rămân unele limite, valabile şi pentru acei monahi „adevăraţi", care au primit haina monahală din proprie iniţiativă, dar târziu, după o carieră publică sau chiar o viaţă lumească agitată. Monahismul, ca stare, solicită o mentalitate proprie şi această mentalitate are nevoie de antrenament, pentru ca întreaga aranjare a vieţii şi activităţii să se desfăşoare după anumite percepţii asupra lumii caracteristice acestei stări, valoare şi existenţă, deci conform ideilor călăuzitoare monahale. Acela care, ţăran fiind toată viaţa sa, cedează gospodăria sa unei mănăstiri din cauza greutăţilor economice şi devine călugăr, nu are în vedere astfel de principii directoare şi rămâne întrebarea dacă este dispus să le urmeze. Din punct de vedere psihologic rămâne şi aşa o mare întrebare dacă mulţi dintre oamenii care şi-au petrecut o jumătate din viaţa lor în „lume", la Curte, în funcţii şi demnităţi, se pot împăca acum cu viaţa de mănăstire, mentalitate care le este totuşi străină, sau dacă doresc să se împace cu ea. Nimic nu ne împiedică totuşi să-i numim monahi. Dar cu totul altfel par lucrurile atunci când este dezbătută problema referitoare la gradul de „monahizare" a lumii bizantine. Voi lămuri printr-un exemplu. Unii dintre aceşti monahi târzii ajung totuşi câteodată, în pofida despărţirii lor de lume, în atenţia publicului, ca de exemplu printr-o operă istorică, o cronică sau ceva asemănător. De exemplu, Ioan Zonaras. Nemulţumirea împăratului a fost de fapt elementul care i-a oferit prilejul ca, în cele din urmă, el să devină monah pe insula Glykeria. După toată probabilitatea, el şi-a scris acolo opera sa istorică. Dacă cercetăm mai în amănunt, atunci ne este limpede că aici vorbeşte încă politicianul experimentat, omul publicului, reprezentantul unei pături sus-puse; el cunoaşte exact categoriile gândirii referitoare la viaţa şi activitatea statului şi analizează şi critică din perspectiva lor în mod pragmatic istoria şi evenimentele sale. Aici nu vorbeşte o mentalitate monahicească. Zonaras nu este un istoric mai puţin „lumesc" decât Procopiu şi este la mile distanţă de Cronica monahală a lui George.

Din punctul meu de vedere ar fi absurd să listăm lucrarea sa la rubrica „literatură monahală". Acest lucru nu se referă doar la opera sa, ci și la majoritatea „cronicilor monahale", numite astfel în mod greșit. A-l încadra chiar și pe Mihail Psellos în această categorie, cu scrierile sale filosofice, istorice și enciclopedice – ceea ce s-a și întâmplat – ar trăda o înțelepciune limitată. Episodul șederii sale pe Olympul bitinic a fost recepționat, chiar și de contemporanii săi, mai degrabă cu umor decât serios.

În ceea ce privește episcopii de mai târziu, trebuie să mai spun un cuvânt. Văzut în ansamblu, am impresia – mai mult de o impresie nu poate fi – că episcopatul era condus în general de tendințe de gândire mai puțin monahicești. Un patriarh ca Fotie avea puțină înțelegere față de monahi – cele câteva scrisori prietenoase către unii monahi nu sunt suficiente pentru a dovedi contrariul. Iar el avea motive pentru atitudinea sa. Același lucru este valabil și pentru un mitropolit ca Eustațiu de Tesalonic. Chiar și înaltul cler patriarhal de la Constantinopol, din cadrul căruia provenea și Eustațiu, s-a priceput, în opinia mea, foarte bine să prevină o infiltrare din partea monahilor. „Aparatul bisericesc" nu putea fi niciodată îngroșat de monahi, căci el nu poate fi identificat cu patriarhii, dintre care un număr oarecare a provenit din monahism. Este interesant de constatat că monahismul de până în secolul al VIII-lea, este destul de puțin reprezentat pe scaunul patriarhal. Abia din secolele al IX-lea și al X-lea se înmulțesc cazurile și chiar în această perioadă clerul patriarhal de la Hagia Sophia începe să devină un fel de adversar conștient al patriarhului. Nichifor este unul dintre primii. Mai întâi a fost cancelarul împărătesei Irina. A părăsit probabil Curtea în 796, dar se pare că a devenit monah puțin înainte de a prelua patriarhatul. Opera sa istorică a apărut cu certitudine înainte ca el să devină monah, ceea ce rămâne un simplu episod, orice ar fi însemnat pentru el acest lucru. Ca patriarh, el s-a implicat în favoarea cultului icoanelor, dar nu poate fi nicidecum identificat cu monahismul politizant al lui Teodor Studitul. De el îl desparte nu doar politica Bisericii puțin înainte de izbucnirea celei de-a doua etape a iconoclasmului,

ci, în mod cu totul general, atitudinea sa cu privire la „iconomia" bisericească – pe deplin nestuditică și probabil în totalitate nemonahică. Abia mai târziu se schimbă situația. Un exemplu tipic este acela al patriarhului Atanasie la începutul secolului al XIV-lea. El a petrecut vreme îndelungată în diverse mănăstiri și așezăminte mănăstirești, iar turbulența din timpul conducerii sale nu l-a lăsat să-l uite pe monah niciodată. Se pare că nu a reușit niciodată să se adapteze la marele oraș sau în niciun caz să se identifice cu viața politică a imperiului. El rămâne anahoretul și moralistul intransigent, chiar și pe scaunul patriarhal.

Dar și pentru acei monahi, pe care îi poți considera pe bună dreptate monahi desăvârșiți, sunt valabile unele comentarii restrânse, adică este nevoie să se ia în considerare unele nuanțe. Faptul că se poate exprima cantitatea în modificări ale calității este evident un fenomen istorico-social cunoscut. Chiar dacă eu consider foarte exagerate observațiile referitoare la numărul monahilor, totuși nu se prea poate nega că numărul călugărilor de toate tipurile era foarte ridicat. Cu cât sunt mai puternic reprezentați într-o societate, cu atât ei sunt mai puțin omogeni și cu atât mai insistent alunecă de pe marginile renunțării la lume înspre viața laică. Astfel se șterg diferențele în standardul de viață și se pot remarca semne ale devalorizării; acum mulți se îndreaptă cu insistență către standardul oamenilor de lume, care vin în întâmpinarea lor, și cărora li se adaptează. Aceasta înseamnă: monahismul ajunge într-o relație nemijlocită cu secularizarea, altfel spus, gradul de monahizare a societății și a vieții publice nu mai poate fi adus la un numitor comun cu numărul monahilor. De exemplu, Maxim Planude trebuie listat în mod teoretic între monahi; dar ca reprezentant al vremurilor sale ar trebui să fie mai degrabă și mai corect desemnat ca un „abbé" școlit, aparținând mai curând sferei celor învățați decât sferei monastice. În „imaginea străzii" monahizarea bizantină poate să rămână neschimbată, dar ca fenomen social, monahizarea ajunge la dezechilibru.

Nu avem multe de obiectat împotriva cifrelor mari privind monahii care au fost numărați ocazional – în principiu ele sunt

tot atât de nesigure ca toate celelalte indicații demografice referitoare la populația bizantină și clasele sale. În cazul în care se face o comparație cu Apusul din Evul Mediu, nu poți scăpa de impresia că acolo modul de viață, educația, arhitectura, arta și meșteșugurile sunt mai puternic și mai stilizat influențate de monahi decât în Răsărit. Bizanțul nu a putut opune niciodată ceva asemănător unor centre ca Corbie sau Fulda sau chiar Cluny. Aceasta necesită o explicație.

Unul dintre cele mai importante motive mi se pare a fi următorul: monahii apuseni, care proveneau dintr-o perioadă în care bărbați de seama lui Cassiodor și Boethius au rezumat, în mod conștient, sub formă de compendium cultura clasică încă existentă pe atunci, au adus în lumea care se afla la finele trecerii popoarelor migratoare și începutul Evului Mediu ceea ce mai exista din știința, tehnica și cultura antice; ei au devenit profesorii noilor popoare și seminții, au deșelenit și cultivat, le-au învățat cultivarea pământului și creșterea animalelor și înainte de toate erau singurii care dispuneau în mod suveran de cunoașterea limbii latine, fără de care nu puteau fi accesate izvoarele culturii. Astfel, o anumită perioadă ei au reușit să aibă o poziție creatoare de stiluri și, ca urmare, una dominantă în cadrul societății Evului Mediu. Aceste condiții lipseau cu desăvârșire în Răsărit; tradiția științei și culturii n-a fost niciodată demolată și în niciun caz nu a fost un privilegiu al clerului sau chiar al monahilor. Nu exista un nou început cultural. De aceasta se leagă și faptul că mănăstirile bizantine găseau arareori, sau deloc, drumul spre acea instituționalizare stabilizatoare, caracteristică marilor stăreții imperiale ale Apusului, cu o influență uriașă de-a lungul secolelor. Ca mănăstiri de deșelenire, ca așezăminte misionar-colonizatoare sau întemeiate de la bun început ca importante centre politice, ele s-au dezvoltat independent, în preajma instituțiilor cu influență și dominatoare. Ele au supraviețuit de-a lungul a generații și secole întregi datorită lor, dar și prin principiile raționale ale legilor proprii din *Regula S. Benedicti*, și astfel au putut să se împotrivească ani mulți căderii sau neutralizării politico-economice. Așezămintele din Răsărit, după cum se vede ici și

colo în Egipt, Palestina sau Siria sau se menționează doar, mici centre oarecum în lăuntrul lumii beduinilor, aziluri pe drumul deșertului sau așezăminte mănăstirești la marginea sau în apropierea unui mare oraș ca Alexandria, nu au o istorie lungă. Apoi cucerirea islamică a acestor cămine ale monahismului reduce într-o mare măsură importanța lor într-un interval foarte scurt, încât în curând timp nu mai pot fi puse în contul vieții mănăstirești din interiorul Imperiului Bizantin. Apoi, din pricina piraților și raziilor dușmanilor imperiului, s-au aflat în primejdie și centrele monastice de pe teritoriul imperiului, de pildă Muntele Latros din Milet, așa că influența lor nu mai ajunge prea departe. În cele din urmă până și Olimpul bitinic a trebuit să capituleze, unul dintre centrele cele mai importante din secolul al VIII-lea. Dar nu este vorba doar de primejdia din exterior. Dacă ne gândim că la Sinodul constantinopolitan din 536 au semnat conducătorii și reprezentanții a 68 de mănăstiri ale Capitalei,[1] dar că a fost foarte greu să se găsească în secolul al VII-lea câteva dintre ele cu adevărat în viață, să nu mai vorbim deloc despre influență și eficacitate, atunci informația privind primejdia din exterior nu mai este suficientă. Printre mănăstirile menționate găsim bineînțeles și unele care puteau fi desemnate ca „mănăstiri naționale", de exemplu mănăstiri ale egiptenilor, sirienilor, ale besenilor etc.; din lipsă de întăriri, ca urmare a ocupației islamice în țara lor, este posibil ca ele să se fi dizolvat pur și simplu. Dar aici este vorba de cel mult o duzină fragilă. De ce au dispărut celelalte? Cred că aici trebuie menționat ca motiv lipsa totală a acelui *stabilitas loci*, acea legare a fiecărui monah de mănăstirea sa, pe care o prescrie cu insistență Benedict în regulile sale cu referire la voturile monahale. Există și o anumită atitudine arbitrară în ceea ce privește ridicarea de mănăstiri și tot așa o atitudine la fel de arbitrară când este vorba de desființarea lor. Avem următoarea impresie: un ins oarecare pleacă la Constantinopol, este cunoscut ca persoană desăvârșită, adună în jurul său adepți, și iată, a apărut o mănăstire! Și „un oarecare" semnează doar ca stareț. Apoi pleacă din nou sau moare, adepții săi se împrăștie în toate direcțiile și nu se mai vorbește despre mănăstire. Și se pornește

iarăși cu drag la drum. Din perspectivă spirituală am putea motiva acest lucru prin *peregrinatio religiosa*, „apatridul" ascetic, dar putem la fel de bine să adăugăm individualismul pregnant al bizantinului, căruia îi era poate foarte greu să se obișnuiască cu subordonarea, ὑποταγή, față de stareț. Schimbarea locului, indiferent din ce motive, era atunci cel mai potrivit mijloc de a scăpa de această dificultate. Sinoadele recomandau insistent acea *stabilitas loci*, dar gradul de sfințenie a niciunui renumit monah bizantin nu a suferit vreo pagubă dacă nu era interesat de aceste canoane. În primul rând ești monah doar pentru tine, ești pelerin, dacă nu chiar *gyrovagus*.

Opririle patriarhului Atanasie, menționat mai sus ca monah, sunt Tesalonic, Athos, Ierusalim, Latros, Muntele Auxentios, Galesios și Ganos și din nou Athos. Christodulos, întemeietorul mănăstirii teologului de pe insula Patmos, se oprește pe Latros și Kos și abia după aceea ajunge la așezământul din Patmos. Dar ultima oprire nu este această insulă, ci Euboia. Din nou doar doi între sute.

În astfel de condiții, nu ne poate mira că o mănăstire cu viață de obște, chinovie, nu avea o situație prea ușoară în Bizanț.

Conceptului comunitar pahomic din Egipt i se opunea de la bun început, cu tărie și insistență, activitatea eremită egipteană, dar și acele locuințe monastice, înșirate una lângă alta, numite lavre, unde fiecare își petrecea ziua, iar comuniunea a fost înlocuită cu vecinătatea. Sistemul lavrelor palestiniene conține de fapt trăsături comunitare și o anumită apropiere de idealul cenobitic, însă după 743 renumita lavră al lui Eftimie s-a transformat într-o mănăstire cu viață de obște (chinovie), acest lucru s-a întâmplat din cauza atacurilor arabilor, ceea ce au făcut vecinătatea necesară și utilă. Pe lângă mănăstirea cenobitică a lui Teodosie, desigur cea mai renumită din Palestina, se află Lavra lui Sava, iar lui îi aparține viitorul. Cel mai aprig apărător și teoretician al idealului cenobitic a fost Vasile, arhiepiscopul Cappadociei; însă după moartea lui creația sa nu-i va mai fi apărată în mod decisiv.

Monahismul, în forma sa eremitică, dar în mare parte și cenobitică, a apărut pe lângă, dacă nu chiar în afara Bisericii ierarhice,

și doar arareori simțea, dacă o și făcea, nevoia să se lase integrat în Biserica instituționalizată. Marii oameni ai pustiei erau sceptici față de eforturile teologice ale vremii și existau printre ei unii care avertizau chiar cu privire la citirea Bibliei. Monahii nu curtau Biserica, dar cu timpul Biserica i-a curtat pe monahi; ea nu putea face altfel. Atractivitatea nemaiauzită a acestui mod de viață, care ademenea vizitatori și „turiști înduhovniciți" într-un mare număr, putea în timp să-i dăuneze Bisericii, în orice caz să tragă în jos, spre un minimum, modul în care este văzută ierarhia în sfera spirituală. Pe de altă parte, sute de monahi erau destul de naivi să se lase măguliți de interesul ierarhiei față de ei – și astfel să fie folosiți de ea. Începe acel capitol tulbure al istoriei Bisericii, când ierarhi puternici transportă grupuri de monahi la marile sinoade și-i instalează acolo ca un fel de *claqueure* și grupuri de presiune. Odată transpuși în extaz dogmatic, nu mai puteau fi opriți. De exemplu, la Sinodul din 449 ei l-au bătut pe episcopul Flavian în așa hal, încât puțin mai târziu se stinge din cauza rănilor. Episcopul Eustațiu de Sevasta și Vasile cel Mare au încercat să pună în diocezele lor stavilă radicalismului ascetic și câteodată ambivalent; să aducă virtuozitatea practicării virtuților la un grad acceptabil și în special să garanteze supravegherea și controlul asupra formei de viețuire cenobitică. Dar la nivelul cel mai înalt, abia Sinodul de la Calcedon (451) este acela care a încercat să reglementeze sistematic relațiile dintre monahism și Biserica ierarhică.[2] Orice întemeiere de mănăstire trebuie să primească acordul episcopului, mănăstirile însele să fie sub controlul său și să se termine odată cu libertatea de mișcare a monahilor. S-ar putea ca aceasta să fi avut succes, de pildă în Palestina, unde întâlnim doi comisari patriarhali pentru monahism. Dar mișcarea entuziastă, și într-o oarecare măsură sălbatică, nu putea fi pusă astfel sub control, în măsura în care Calcedonul dorea de fapt să ajungă și la anahoreți. Iustinian I a putut reacționa în această situație doar cu cea mai mare neplăcere, și așa a făcut totul pentru a-i supune pe monahi unor reguli și să-i lege de Biserică și astfel și de stat.[3] În consecință, forma obișnuită a mănăstirii pentru legiuitorul imperial este chinovia care poate

fi condusă, sau chiar lavra organizată și stabilă, unde monahii locuiesc, dorm, mănâncă împreună, și tot împreună se roagă și săvârșesc liturghiile. Pentru a efectua o selecție printre candidați, el introduce un noviciat de trei ani înainte de depunerea voturilor. Dar nu reușește să treacă în totalitate de mișcarea eremitică. Așa că îngăduie ca, în interiorul împrejmuirii chinoviilor, să existe un număr limitat de chilii pentru eremiți. În cele din urmă se lasă impresia că nu trebuia să mai existe nicio formă eremitică liberă, însă eu cred că aici este vorba doar de reguli pentru orașe și cetăți închise. Dar ce se întâmpla în continuare când se pleca din lumea mare în pustie era lăsat la voia întâmplării. Sinodul de la Trullan a pășit pe urmele împăratului;[4] dar mănăstirile cenobitice mai aveau încă greutăți, iar Iustinian era de mult mort. Era deja vremea luptelor iconoclaste și mai ales perioada dușmăniei între monahi sub împăratul Constantin al V-lea, deoarece monahii căutau din nou refugiul spre mai multă libertate și însingurare, acolo unde le-au găsit deja, și ca astfel anahoretul să-și regăsească locul său, așezământul monastic lejer, care putea fi schimbat în orice clipă etc. Abia spre sfârșitul primei etape a conflictului iconoclast, ideea cenobitică își găsește iarăși o împlinire exemplară, în mod special prin aristocrații din Constantinopol cu un puternic simțământ pentru familie: prin Platon și nepotul său, Teodor Studitul. La scurtă vreme devine limpede că și în Bizanț un stareț, având în spate o mănăstire bine organizată, cu adepți fideli, poate acționa în mod hotărât și cu mare impact asupra vieții publice. Studion a devenit o mănăstire de renume pentru studiul bizantin; în sfârșit sunt copiate manuscrise, se fabrică pergamentul, iar clasicii supraviețuiesc. Cu atât mai demn de remarcat scurtimea apogeului controlabil. Mănăstirea Studion este ea însăși veche. De la întemeierea ei, în anul 463, până la Teodor Studitul, abația era cunoscută să zicem doar din auzite. Iar după secolul al IX-lea ea se strecoară încet-încet și cu eforturi printre epoci. În secolul al IX-lea mai avem o listă aproape completă de stareți, apoi distanțele dintre nume devin tot mai mari, iar în ultimele secole generații întregi de anonimi se strecoară între cele câteva nume cunoscute.

Următoarea amplasare cenobitică importantă are loc în a doua jumătate a secolului al X-lea pe Muntele Athos. Ea începe de atunci să își croiască drum spre prim-planul monastic, cu Marea Lavră (în pofida denumirii o mănăstire cenobitică – *koinobion*) a lui Atanasie Atonitul, un model după care s-au ghidat și alte așezăminte atonite. Spre sfârșitul imperiului au fost dizolvate nu puține dintre aceste mănăstiri cenobite, pornind să zicem dinspre interior către exterior, prin așa-numitul sistem „*idioritmic*", adică prin spargerea comunității în grupe mici și foarte mici, care vieţuiau după propria voie și înainte de toate se gospodăreau singuri. Starețul, care conducea și cădea odată cu mănăstirea cenobitică, devine inutil și adeseori dispare cu totul. Anahoreții și în special isihaștii dintre ei, al căror dezinteres față de comunitate și liturghie este așa-zis imanent sistemului, se bucură de victorie.

După disputa iconoclastă, și mai ales în secolul al XII-lea, marile așezăminte imperiale și aristocrate din capitală aparțin, în măsura în care se poate vedea, categoriei chinoviilor; ca de exemplu, mănăstirea Hodegetria sau mănăstirea Pammakaristos sau cea a Pantocratorului. Din diferite rațiuni se sugerează impresia că aici ar fi fost vorba de așezăminte în care a dus o viață lipsită de griji un anume număr, dar nu prea mare, de pensionari imperiali. Nu vorbește în niciun caz de spitalul anexat mănăstirii Pantocratorului, cu utilități „moderne", căci evident aici este vorba de un așezământ imperial, unde nu se nevoiau călugării mănăstirii cu același nume, ci personal calificat. În orice caz, este remarcabil cât de slabe sunt urmele pe care le-au lăsat aceste mănăstiri.

În realitate nu este datoria istoricului să hotărască ce este mai călugăresc sau mai creștin, mănăstirea cenobitică sau anahoretică. În cel mai bun caz, el poate ajunge la concluzia că slăbiciunea așezămintelor cenobitice din Răsărit i-a răpit monahismului acea parte din capacitatea sa de acțiune pe care abațiile apusene au știut atât de bine să o administreze.

Din această pricină trebuie, așa cum este de cele mai multe ori cazul, să se înțeleagă prin aceasta o depreciere, atunci când ar fi trebuit, cum se întâmplă adeseori, să se pună serios întrebarea de

unde provin normele de evaluare. Dacă așa se dorește, cu toată ironia să punem întrebarea: de la ce evaluare a nevoilor pornește istoricul, ce ideal are el în față când, cel puțin în mod implicit, cere mereu cultură de la monahul bizantin și regretă dacă ea nu există? Care este motivul pentru care o mănăstire bizantină, dacă este s-o menționăm prin laude, trebuie să aibă un *scriptorium*, o bibliotecă; de ce trebuie un monah să copieze și să transmită mai departe autori clasici și de ce ar aduce tineri la școală? Nu se poate nega faptul că aici norma este furnizată pur și simplu de o lume apuseană a Evului Mediu, chiar dacă este idealizată, fără a se lua în considerare că era începutul specific apusean al migrației popoarelor, care i-a împins pe benedictini în acest rol educator – despre care nu se găsește nimic în Regula Sfântului Benedict – și că, după cum am menționat deja, în Bizanț nu exista pur și simplu o situație asemănătoare. Pătura acelora care au preluat misiunile prezentate nu era în niciun caz mai subțire decât cea din Apus, dar monahii nu se aflau în prima linie. O metodă istorică sănătoasă nu trebuie să reducă valoarea acestui monahism din lipsa unei „contribuții sociale", înainte de a fi întrebată societatea bizantină, ca întreg, ce așteptări avea de la monahi. Dorea ea de fapt „o contribuție utilă" de la monahi în domeniile citate? Și dacă nu în aceste domenii, atunci ce fel de realizări sociale se așteptau de la ei? Sigur nu una sub forma unei contribuții materiale, de felul produs social brut. Așa cel puțin cred eu, căci o astfel de contribuție, mai bine spus, așteptarea unei astfel de contribuții presupune o societate de producție, care în Bizanț exista marginal. S-ar putea spune probabil următorul lucru: societatea bizantină vedea realizarea socială a monahismului în semnalul spiritual al unui mod de viață monahală presupus ideală, iar bizantinul din lume se mulțumea cu aceasta. Cum era văzut semnalul mai în amănunt este o problemă ce trebuie tratată. În primul rând, se ivește întrebarea: cât de răspândit era un astfel de punct de vedere, cât de mare numărul celor care se mulțumeau cu el; la care se adaugă o a doua întrebare, în ce direcție se manifestă critica monahismului, dacă așa ceva există. Prima întrebare trebuie să rămână așa; cu greu îi putem găsi răspunsul, după cum și în alte

cazuri asemănătoare cu greu putem ajunge vreodată la o oarecare aproximare statistică utilă, pentru că nu ne permite situația izvoarelor. Ca răspuns la cea de-a doua întrebare se poate cel puțin menționa câte ceva. În primul rând, două reflecții fundamentale de la începutul și sfârșitul perioadei bizantine: Grigorie de Nazianz, Părinte bisericesc și episcop, oscilează între idealul anahoretic și o viață mai activă în Biserică. Dragostea sa pentru Cărțile sfinte nu pare să se poată uni cu negarea lumii exterioare. În βίος πρακτιός, în viața activă el vede posibilitatea de a acționa pentru aproapele și a-i fi de folos, chiar dacă pentru propria persoană îți aduni doar neliniște și griji. Despre un astfel de folos pentru societate cu greu se poate vorbi la anahoreți; de aceea, el își găsește pacea sa sufletească. De fapt, Grigorie considera un astfel de mod de viețuire prin separare definitivă ca φίλτρον στενόν, oarecum o dragoste de sine limitată.[5] Grigorie însuși nu se poate hotărî definitiv de-a lungul vieții sale. O mie de ani mai târziu, puțin înainte de căderea Constantinopolului și Mistrasului, este întâlnit filosoful George Gemistos Plethon. El numește contribuția la viața societății λειτουργεῖν τῷ κοινῷ. După părerea sa, o astfel de contribuție nu este realizată de monahi. Ei afirmă că viețuiesc „în stil filosofic", dar în realitate sunt trântori inutili și dăunători societății. Plethon îi compară pe monahii timpului său, într-un mod interesant, cu idealurile acelor vechi fondatori de mănăstiri – probabil îl are în minte pe Vasile – care au acordat o valoare crucială muncii în mănăstire. Nu mai există nimic din acest ideal.[6] Oricât de radicală ar părea critica, în ceea ce privește întrebarea noastră ea trebuie totuși să fie relativizată în mod metodic, pentru că Plethon nu vede monahismul ca alți critici, în cadrul unor standarde recunoscute ale vieții bizantine, ci pune sub semnul întrebării, alături de monahi, și aceste standarde.

Între acești poli există critici, și nu puține, cu privire la imaginea monahismului. De acestea se ocupă canoanele sinodale, teologi, moraliști și satiriști. Interesant întru câtva este Nichita din Paphlagon, care îi scrie unui monah că dacă vrea să fie cu adevărat monah, ar trebui să tacă și să-i pară rău de păcatele sale și să nu se

amestece în probleme care depășesc înțelegerea unui monah, și anume, în teologie și tainele ei![7] Iar când Eustațiu de Tesalonic reclamă faptul că monahii lasă bibliotecile și cărțile lor să se distrugă, nici aceasta nu trebuie înțeles ca un „program educativ" privind preocupările din mănăstire, ci doar ca un punct între multele, ce vorbește despre abrutizarea regretabilă din mănăstiri, unde nu este vorba de nimic mai mult decât de o viață comodă.[8]

Mulțimea reproșurilor rămân însă în acest cadru. Călugării se amestecă mult prea mult în afacerile lumești. Ei părăsesc mereu pustia, circulă prin orașe, unde nu au ce căuta, obișnuiesc să se afle în compania periculoasă a femeilor, nu-i interesează o *stabilitas loci* și sunt înainte de toate peste măsură de avizi după bani și bunuri. Ei abuzează de misiunea lor de duhovnici ca să obțină bani de la oițele lor și, în funcție de aceasta, să evalueze spovedania făcută. Călugărul needucat – ca Nathanael Bertos – este din acest punct de vedere mai înțelegător și mai puțin avar decât călugărul „mai bun"[9].

Dacă analizăm cu atenție critica, atunci rezultă în linii mari că ea țintește spre a-i îndrepta pe monahi către idealul anahoretic, către depărtarea de lume și despărțirea de societate; rămânerea lor în comunitatea mănăstirească, pe care și-au ales-o cândva. Însă critica nu argumentează în sensul lui Plethon, deci în direcția unei contribuții materiale la viața comunității. Desigur trebuie avut în vedere că această critică vine aproape exclusiv din cercuri clericale sau care se află sub influență clericală, dacă nu chiar de la călugări. Activitatea aspră din mănăstiri, în vederea agonisirii de câștiguri, acumulând, de pildă, cu trecerea timpului din ce în ce mai multe proprietăți funciare, nu prea apare în respectiva critică, deoarece clerul care o face ar fi trebuit să se autoincludă. Procesele pe care le cunoaștem din perioada bizantină târzie, în care mirenii se ridică împotriva afacerilor mănăstirilor, care le iau și puținul pământ pe care îl posedă, vorbesc o altă limbă și am putea presupune că au existat mult mai multe astfel de plângeri decât ne lasă documentele să aflăm. Lipsa de scrupulozitate a mănăstirilor în această privință pare să merite menționată. Bineînțeles că nu se prea deosebea de lipsa de scrupulozitate a mai-marilor lumii,

adică avem de-a face cu o problemă generală a istoriei agrare și mai puțin cu problema măsurii în care au fost criticate idealurile teoretice ale monahismului.

Dacă acum, după cum vom vedea, idealul teoretic al monahismului este contemplația, fapt recunoscut, atunci o critică cu privire la preocupările monahilor nu se poate limita pur si simplu la a-i îndruma înapoi spre contemplație, deoarece fiecare bizantin cât de cât inteligent a știut probabil de ce: va mai ieși la iveală – că în viața contemplativă există pauze necesare din punct de vedere fizic, faze în care urcușul progresiv al concentrării duhovnicești spre cele mai înalte valori nu se poate desfășura continuu, ci trebuie să intervină o schimbare. Dar aici ne legăm iarăși de întrebarea dacă monahii bizantini trebuie să aibă preocupări științifico-literare. De exemplu, Grigorie de Nazianz, după cum se pare, consideră că până la un anumit grad idealul contemplativ în viața anahoretică nu se poate împăca cu preocupările artistice. La scurt timp, Synesius va vedea problema cu totul altfel. În *Dion*, el le reproșează călugărilor creștini tocmai faptul că nu umplu pauzele de respirație dintre fazele de contemplație cu preocupări artistice, ci cred că trebuie să împletească coșuri. El argumentează, susținând înrudirea care există, după părerea sa, între lucrurile artistico-literare și idealul contemplației.[10] El ajunge probabil la concluzia greșită, că ἡσιχία, concentrarea cea mai lăuntrică a monahului creștin, întreptată către Dumnezeu, este identică cu propriile sale aspirații metafizice, bazate pe imagini clasice. Marii psihologi ai existenței anahoretice au explicat mereu că această concentrare monahală, sub toate aspectele ei, permite legarea ei de activitatea manuală. Inițial, isihaștii din perioada bizantină târzie lansează din nou opinia că „inactivitatea" voită este condiția vederii lui Dumnezeu. În orice caz, din punct de vedere teoretic, adică pornind de la teoria creștină antică târzie și mistica din Evul Mediu, nu există întrebarea decisivă privind locul unde se găsește o afinitate mai mare spre contemplație. Și dacă preocupările în pauze ar trebui să fie într-adevăr legate de codice și literatură, educație și învățământ, aceasta ar fi condiția ca monahii care vin

la mănăstire să aibă o instruire corespunzătoare. Dar astfel de monahi reprezintă bineînțeles în Imperiul Bizantin o minoritate.

Să-mi fie permis aici, spre ilustrarea celor spuse, un fragment despre acei benedictini care și-au făcut un renume în istoria studiilor, adică maurinii francezi. Marele promotor al acestor studii ale lor, Dom Claude Martin – nu doar fiul renumitei trăitoare Marie de l'Incarnation – nu recomanda în niciun caz aceste studii de dragul lor sau pentru că se potriveau ca atare unui monah; el vrea să știe că ele sunt întreprinse pentru a umple cu o activitate duhovnicească pauzele dintre zborul înalt al contemplației și activitățile liturgice în măsura în care ele pot realiza coordonarea dintre contemplație, ca materie a ei, și Părinții Bisericii, în orice caz fiind indicat a se găsi iarăși, foarte rapid, legătura cu contemplația. Dar părinții călugări, cărora Dom Claude le sădește acest lucru în suflet erau toți foarte educați în științele umaniste ale marelui secol, adică ei aduceau cu ei toate permisele pentru un astfel de studiu.

Monahii bizantini și-au umplut de asemenea pauzele, și nu arareori, cu citirea și studiul Sfinților Părinți sau au copiat codici. Sigur că alții și-au udat varza sau au pictat icoane. Nu exista o preocupare intermediară programată, pentru că nu exista un nivel general în privința culturii. Aici ar trebui probabil să facem încercarea de a ne imagina o mănăstire bizantină obișnuită, oricât de cutezător ar părea; atunci erau probabil 50 de viețuitori, 7 sau 8 au fost primiți în mănăstire deja în fragedă tinerețe. Din satul sau orășelul lor au adus probabil cu ei unele cunoștințe de citire și scriere, dar în mănăstire s-au putut de îndată convinge că aceasta nu însemna mai nimic. Alți 30 au fost probabil o jumătate din viață marinari sau pescari pe mare, poate că au fugit de armată, și jumătate pelerini, jumătate hoinari prin lume, care au căutat un loc sigur unde să rămână; poate că erau și țărani printre ei, care au cedat, *volens-nolens*, gospodăria lor plină de datorii mănăstirii cu putere financiară. Restul rămas poate fi împărțit între monahi pensionari, cu pretenția unui loc liniștit în mănăstire, de exemplu, pentru că aparțin familiei fondatorului sau au obținut „un loc liber" împărătesc, și unii care s-au bucurat de o educație

înaltă, iar acum chiar și în mănăstire pun mâna pe o carte, poate chiar pe un clasic, care s-a rătăcit pe acolo sau pe care l-au adus cu ei. Într-adevăr, nu se prea poate imagina o astfel de comunitate mănăstirească atât de colorată și probabil că nici nu exista vreun temei de înțelegere în afara platformei de regulamente și a programului zilnic stabilit. Nici educația și nici lipsa educației nu pot fi generalizate în mănăstire, dar lipsește ceea ce se presupune a fi caracteristic majorității abațiilor apusene, un nivel general, o relativă asemănare în interese și standarde în toate problemele care nu au fost cuprinse în ordinea mănăstirească. Poate că aici se găsește și motivul din a cărui pricină sistemul bizantin cenobitic a putut fi atât de ușor dărâmat de sistemul idioritmic.

Acest monahism, oricât de anonim, acționează mereu în cadrul masei sale. Oricât de descurajant apare cu obscurantismul său, cu opoziția sa dură împotriva celor mai bune intenții politico-bisericești, el scoate totuși la iveală reprezentanți care aparțin vârfurilor duhovnicești. Cine are chemare spre un zbor periculos și lipsit de griji al gândului cu greu poate rămâne liniștit în fața lui Evagrie Ponticul. El nu este mai puțin fascinant decât Origen însuși, iar dacă s-a spus despre el că se înalță ca un puternic masiv muntos înspre nori, acest lucru nu este mai puțin valabil și pentru Evagrie. L-ai putea îndrăgi dacă nu ar sta tot timpul atât de departe. Dar l-ai putea îndrăgi și pe acel Ioan Moscu, în a cărui *Livadă duhovnicească*, o culegere de anecdote despre mărimile călugărești din vremea sa, au înflorit mai de demult acele *fioretti* pe care le atribuim de obicei lui Francisc de Assisi; un povestitor de mare calitate, care înțelege să facă uz de farmecul pustiei și să descopere în figurile cutremurător de slăbite ale asceților surâsul omenesc. Apoi, ca interpret al Sfinților Părinți, ca „origenist" luminat, l-a studiat în detaliu pe Maxim Mărturisitorul, având o relație deosebit de nuanțată cu acest părinte original al teologiei creștine, ca gânditor independent și totodată mistic experimentat. Formularea dogmatică ascuțită din disputele vremii nu l-a împiedicat să folosească, și chiar în mod accentuat, „Cuvântul cu sens incert" și să atace cu el lumea experienței religioase, care nu mai

poate fi percepută în mod logic. Chiar şi din punct de vedere stilistic, el va aduce prin acesta într-un mod deosebit justificări problemei. Deci el este, alături de Evagrie Ponticul, unul dintre marii creatori de centurii, al acelor sute de *aperçues* duhovniceşti (*apophthegmata*), în care este vorba în general despre progresul duhovnicesc, despre premisele sale psihologice şi nereuşitele sale şi despre desăvârşire. Un gând este prins şi formulat în mod pregnant, şi în cele din urmă lăsat liber. Următorul îl preia pe cel dinainte, îl multiplică şi îl transcende şi, în fine, se realizează un lanţ care se desfăşoară nu doar logic, ci şi antinomic, căci experienţa poate fi repetată doar în mod polarizat. Putem enumera alături de Maxim pe Ioan de Karpathos, Talasie şi alţi câţiva maeştri în acest domeniu al centuriilor şi cunoscători în domeniu, cărora le sunt dedicate.

Dar în vârful istoriei bizantine se află Simeon Noul Teolog. Este imposibil să-i dai dreptate în privinţa categoriilor unei Ortodoxii deconcertante, pentru că ele nu sunt categoriile gândirii sale. În măsura în care totuşi se foloseşte de ele, el eşuează. El stă sub impresia unei experienţe de lumină şi har – ce este una, şi ce este cealaltă? – care îl copleşeşte în aşa măsură, încât gândirea sa nu mai poate distinge între aici şi lumea de apoi, între trupesc şi spiritual. Dar el posedă şi o măreţie a spiritului, care vrea să se împartă la toţi şi să propovăduiască Evanghelia tuturor, care afirmă că drumul monahului nu este pur monahal, ci este deschis tuturor, doar dacă omul s-ar putea decide să renunţe la sine. Entuziasmul lui i-a şocat pe dogmaticienii contemporani, devoţiunea sa nu se sinchisea de niciun regulament mănăstiresc sau bisericesc, iar năvala gândurilor sale nu-l poate dirija niciodată pe calea măsurată a versului politic „obişnuit".

Aici poate şi trebuie să fie menţionat şi Grigorie Sinaitul. El a fost numit părintele misticii isihaste; el cunoaşte tehnica rugăciunii isihaste şi o propagă, cunoaşte şi viziunile luminii – şi totuşi păstrează întotdeauna o nuanţă de scepticism; se teme de rătăcirea adepţilor săi, de succesele lor prea rapide. El este bărbatul începutului. Iniţiază o mişcare, cu toate că nu nesocoteşte primejdiile ei

și cu toate că ea amenință să-i scape din mână. El a fost scutit de experiența ca la scurtă vreme anatemele să fie aruncate asupra sa.

Aceste nume nu sunt desigur unicele care merită a fi menționate. Dar când alături de ei și alături de călugări nevolnici din istoria Bisericii, alături de aceia care, cu robele lor și bărbile lor lungi, fac afaceri în lume, trec prin secole mii de anonimi și necunoscuți, poate în multe cazuri și pentru faptul că ei au luat în serios idealul lor de a se lepăda de lume, oricum am judeca noi *ex post*, ei și-au rămas credincioși înșiși. În pofida tuturor criticilor istoricul trebuie să susțină aici principiul vechi: *In dubio pro reo*.

Așadar înapoi la problema relevanței acestui monahism în ochii societății bizantine, atâta timp cât nu a fost atins de perversiuni, de aspecte exterioare și imagini false, ci a încercat să-și justifice esența. Dar nu mai puțin în ochii a numeroși bizantini monahismului i s-a adăugat nimbul de netăgăduit al „originalului", al desăvârșirii adevărate și al idealității. Se explică aceasta prin „referirea la viața de apoi", ca *signum distinctivum* al Ortodoxiei în general, ca să se vadă așadar în monahi și în modul lor de viață o anticipare a vieții de dincolo, la care se speră? După părerea mea o astfel de concluzie ar fi pripită, pentru că referința la viața de apoi ar trebui mai întâi să fie supusă dovezilor. Din punct de vedere teoretic, acest lucru nu ar fi prea greu, dar în practică lucrurile stau cu totul altfel. Dar remarca este doar pasageră. Poate este corect ca mai înainte să rămânem întru totul în această lume și să privim în jur. Deja într-un alt context era vorba despre relația creștinismului târziu cu filosofia, o filosofie care nici măcar în domeniul păgân nu era încă înțeleasă exclusiv ca o gândire speculativă abstractă, ci ca înțelepciune a vieții. Primii creștini opun acestei înțelepciuni a vieții „nebunia crucii", ca înțelepciunea cea adevărată, și motivează prioritatea ei cu miza existențială pe care ei o plătesc: adevăratul filosof este martirul, care depune mărturie cu propriul sânge pentru adevărul creștin. Vremurile persecuțiilor și a martirilor au rămas în urmă, dar în prezența unei Biserici care începe să se adapteze lumii, o nouă grupare de creștini încearcă, cu noi metode, vechea miză existențială: marii eremiți și monahi. Curând ei devin adevărații

filosofi creştini, într-adevăr, filosofi pur şi simplu. Dar lucrurile nu rămân aşa. Apare o mişcare ce duce la o apropiere specifică de imaginile elenistice şi filosofia monastică. Bizantinul, căruia îi erau dragi valorile spirituale şi care îşi făcea gânduri cu privire la modul de viaţă, şi-a creat foarte devreme o imagine ideală, care avea de-a face, în mod hotărâtor, cu atitudini analoage în elenismul târziu. Fără ocolişuri βιός θεωρητικός, existenţa contemplativă se declară forma de viaţă cea mai înaltă şi mai vrednică de urmat. Această formă de *vita contemplativa* se compartimentează foarte diferit, cunoaşte o largă scală de diverse solicitări şi scopuri din existenţa artistică, care se delectează, în stil bucolic, cu fineţurile stilistice ale clasicilor greci şi încearcă ocazional să-i imite. Ea nu se prea interesează de urcuşurile şi coborâşurile vieţii politice şi cotidiene şi acordă, mulţumită de sine, atenţie doar „elementului duhovnicesc", până la ţelul îndepărtat al cufundării meditative în acel ultim Unul intelectual, chiar în această viaţă – deci, *gnosis*, dacă se înţelege prin aceasta acea încredere pe care sistemele mai vechi, numite după ea, o atribuie puterii intelectului uman, *gnosis* – poate şi o acţiune de legare a etosului de progresul intelectual, desfăşurată în paralel, dar şi *gnosis*, probabil ca neoplatonism sau sincretism în schema căderii şi întoarcerii, mişcării şi liniştii. Este o viziune, o θεορία a intelectului purificat, care se află într-o relaţie deosebită cu λόγοι ca poartă de intrare, poarta artistică spre contemplaţia propriu-zisă. Ar fi corect să se traducă λόγοι cu literatură, dacă în acest context nu ar suna atât de „laic" şi neartistic, căci doar muzele divine sunt acelea care garantează acea literatură în stare să-i slujească drept fundament acestui fel de contemplaţie. În orice caz, bucuria estetică are aici locul ei, alături de nebunia spiritului pur, şi bineînţeles că ἀταραξία, liniştea despătimită, este o condiţie, iar cea mai mare contribuţie pentru a o atinge este facilitată de o existenţă asigurată din punct de vedere material. Semnul prevestitor al unei astfel de contemplaţii este şi rămâne, de-a lungul tuturor secolelor bizantine, variabil: poate fi creştin, poate fi pur filosofic, depinde de premisele şi capacităţile de schimbare ale adeptului. Poate fi mereu descrisă doar ca o formă goală, ca o schemă şi nu ca un conţinut adevărat,

care ar putea fi exprimat până la un anumit grad doar în *confessio*. Oricare ar fi fost conținutul cu care acest ideal a fost umplut în detaliu, oricât de des ar fi rămas doar ca aspirație sau schemă goală – a fost întotdeauna lăudat în toată perioada mileniului bizantin și doar arareori contestat. Iată doar un imn deosebit de caracteristic ieșit din pana filosofului Iosif († aprox. 1330): „Teoreticul s-a dăruit în mod special și exclusiv Logosului. Cine este vrednic de o astfel de viață a ajuns la Dumnezeu și pășește pe muntele harului către Sion. Cu ochiul curat, el privește de acolo în jos la activitatea mărunță a omului și la nevoile sale. El se consideră fericit și reprezintă pentru alții un izvor al fericirii. El este cel liniștit. Dar politicul, omul cu viață publică, rămâne de obicei prizonier al părții de jos a sufletului și nu găsește drumul neîntinat spre Logos. Din când în când el realizează lucruri valoroase care merită admirate, dar nu ajunge niciodată la ceea ce este cu adevărat bun, ὄντως ἀγαθόν."[11] Cel care cercetează cu atenție acest text va avea îndoieli dacă este vorba de expresia experienței mistico-creștine în sensul clasic al cuvântului. Drumul nu ține până la capăt, unde ar trebui să se sfârșească în tăcere, ci pornește înapoi mult prea repede, ca distanța în jos să poată fi măsurată. Premisa expusă în text, cu privire la exclusivitatea unei stări de izolare, este în același timp perfidă pentru minusul social. Pe scurt, citatul demonstrează că nu poate fi negată îndoiala care planează asupra idealului. Desigur se poate argumenta aici cu devalorizarea atitudinii politice într-un sistem autocratic. Totuși prin aceasta, după cum întotdeauna trebuie în mod special evaluat în detaliu așa-numitul sistem autocratic din Bizanț, postulatul ar fi în general subapreciat conform politicii. Se pare că este vorba mai degrabă de dorința de a lenevi în zilele fericite, în scopul unei distanțări elitiste de solicitările practice ale vieții într-o comunitate statală, care lasă, cu cea mai mare plăcere, problemele banale ale vieții cotidiene în grija clasei neprivilegiate. Oricum ar fi, de cealaltă parte a complexului de întrebări stă monahismul. Nici nu reușise să atragă atenția lumii asupra sa, și iată acum monahismul egiptean pătrunde în forță, și nu în cele din urmă, prin cel deja amintit, Evagrie Ponticul; o mișcare care ar dori

să aducă viața duhovnicească a anahoretului într-un sistem. Nu pentru că Evagrie ar fi operat *pur cru* cu categorii ale filosofiei grecești sau, mai exact, neoplatonice; dar el se orientează după marele Origen, al cărui sistem cosmic îl particularizează într-un fel pentru monahi. Prevalența intelectului, mai bine spus a νοῦς-ului, este de necontestat, iar dragostea creștină își are locul său – cel puțin așa pare – pe o treaptă modestă. La început se află liniștea, ataraxia filosofică. Dar din nou este vorba de căderea din acel Unu primordial și de reîntoarcere, de mișcare și liniște, și toate acestea atât de radical încreștinate, încât creștinismul aproape că poate fi iarăși împărțit; oricum dogma creștină este de atunci împinsă înspre fundal. Progresul este atât de impetuos încât o atitudine bucolico-artistică nu mai are niciun fel de importanță. În orice caz, nu întregul monahism se identifică cu această mistică, probabil doar unei minorități restrânse îi era accesibilă, însă ea se articulează în modul cel mai clar acolo unde întâlnește pătura laică educată din Bizanț. Și dacă această mistică sau cel puțin câteva din aserțiunile sale au ajuns în secolul al VI-lea și sub verdictul Ortodoxiei dogmatice, în mare ele au rămas neatinse, pentru că de fapt Ortodoxia poate să condamne aserțiuni, dar nu experiențe religioase. Întrucât acest sistem era promovat de cei retrași din lume, cărora li se încredința și atribuia experiența ca atare, fără alte comentarii, a devenit important și pentru persoanele educate din lume, care sperau să-și regăsească aici, într-o oarecare măsură, idealul propriu lor, al existenței artistic-contemplative, ceea ce putea duce adeseori la o înțelegere greșită. În orice caz, astfel se putea justifica propriul ideal, înconjurat de aura Celui Unic și Exclusiv. Dar aspirantului educat în contemplația literară nu-i putea rămâne ascuns faptul că la monahi, în caz ideal, contemplația susținută merge mână în mână cu o formă de viață exterioară întru totul dedicată ei, a negării tuturor realităților. Cu alte cuvinte, monahul îndeplinește idealul contemplativ într-un mod mult mai radical decât contemplativul în lume. Deci el trebuia să se evalueze și să fie evaluat în conformitate și să caute aproximarea în interiorul acestui cadru. Dar astfel monahismul a câștigat un fel de valoare-semnal și pentru omul educat din lume,

dar şi un fel de valoare-limită – care aparţine zonelor de graniţă ale vieţii laice şi „face parte din ea" doar în măsura în care este o valoare-limită. Este o integrare în societatea bizantină, care dezintegrează totodată; o percepţie, care exclude în acelaşi timp – poate una din cele mai mari autodezamăgiri, în care se găseşte bizantinul orientat duhovniceşte, deoarece specificul său, potrivit propriului ideal, nu este totuşi identificabil cu cel al monahului.

Lumea de apoi – ca să ne întoarceam la problema noastră – nu intră în discuţie, cel puţin la început, nici la mireni şi nici la monahi. Doar câteva remarci la cei din urmă menţionaţi. Pentru Evagrie, „Împărăţia cerului", după cum îşi imaginează bizantinul obişnuit viaţa în lumea de apoi, este oarecum identică cu acea „nepătimire" (ἀπάθεια) care oferă spiritului capacitatea de a înţelege transparenţa creaţiei ca *rationes* ale tuturor lucrurilor în Dumnezeu; aceasta nu are nimic de-a face cu lumea de apoi, iar prin „Împărăţia cerurilor" se înţelege chiar *gnosis* a Sfintei Treimi, „co-extensivă cu substanţa intelectului" – o recunoaştere ce atinge de fapt stabilitatea finală în lumea de apoi, dar care este realizabilă chiar în această lume. Pentru Maxim Mărturisitorul, trăirile duhovniceşti cele mai înalte sunt o „Parusie" a Domnului, care poate fi totodată anticipată deja în această existenţă. Noţiunea de timp este complet depăşită, trăirea este complet „atemporală", dar „din perspectivă lumească" este în istoria mântuirii. Despre ce anume rămâne pentru lumea de apoi se vorbeşte arareori, poate doar în câteva menţiuni necesare.

Monahismul este o valoare-limită şi totodată o valoare de înaltă ţinută şi pentru viaţa creştină pur şi simplu, care are acum într-adevăr de-a face cu moartea şi lumea de apoi. Dacă monahul este creştinul desăvârşit, şi este aşa datorită situaţiei sale – această simplificare ce revine mereu – atunci el poate fi sigur de mântuirea sa în lumea de dincolo. Omul aflat în lume, cu tentaţiile la care e supus, nu poate fi sigur de ea, într-adevăr, conform teoriei despre desăvârşire a lui Vasile cel Mare, acest lucru este aproape imposibil, pentru că gradul de virtute „eroic" solicitat nu poate fi nicicum atins în lume. Astfel, omul rămâne în lume din slăbiciune, din

plăcere, din obligație sau orice altceva, pentru că este aruncat în ea. Dar când se apropie de sfârșit, ar face bine să-și schimbe situația și cel mai târziu pe patul de moarte sau la adânci bătrâneți să devină monah, să îmbrace „veșmântul îngerilor". Atunci se poate baza pe faptul că acest „al doilea botez" îi garantează mântuirea. Monahismul „stă la dispoziție" pentru o trebuință mai târzie. El este – să mai subliniem o dată – o valoare-limită, în așa măsură încât monahul, pe care îl întâlnim pe stradă, cu toate greșelile și căderile lui, dar și cu eroicele sale fapte ascetice, nu mai contează. Ceea ce contează este faptul că monahismul este dat anticipat ca avertisment de durată pentru ca să nu permită uitarea asigurării mântuirii în ultima clipă. Numai ca paranteză: prin aceasta se explică și presupusa indiferență extensivă a bizantinilor față de greșelile anumitor monahi!

Monahul este de fapt duhovnicul bizantinului în lume. Afirmația nu trebuie luată *ad litteram*, ca și cum într-o astfel de situație clerul în general ar fi pe deplin înlăturat, dar în mare ar putea fi adevărat. Pornind de la însemnătatea idealului monahal în ultima oră a vieții, acest lucru se explică fără alte comentarii. Dar trebuie să acceptăm și faptul că în mod obișnuit clerul avea o relație strânsă cu populația în ceea ce privește subzistența, câștigurile, îndeletnicirile și preocupările materiale, încât în privința problemelor duhovnicești mai serioase nu mai exista încredere, dacă se are în vedere acea distanță dorită în acest context. Ceea ce împlineau aceste mici legături în sate, același lucru avea loc în cercurile mai înalte ale clerului la orașe și în primul rând în legăturile și grupările sociale și politice din Constantinopol. Ne este cunoscut că presiunea mănăstirilor bogate în proprietăți de pământ a dus la puternice antipatii și aversiuni. S-a făcut deja referire la faptul că într-o mănăstire bizantină s-ar găsi cu greu o platformă uniformă care să îngăduie o abordare comună a problemelor vieții cotidiene în afara mănăstirii. Acest lucru îl ajuta pe acel monah care nu era interesat de gospodărie și de înmulțirea proprietăților agricole, ci era dedicat vieții religioase a locuitorilor, să se distanțeze de atitudinea stareților și a iconomilor, și astfel le ușura

locuitorilor apropierea de el pentru diverse nevoi. Însă decisiv pentru abolirea clerului secular este atitudinea bizantină față de spovedanie ca taină. În principiu, hotărâtoare era calitatea morală a duhovnicului, fie că era doar presupusă sau existentă, indiferent ce spuneau împotrivă patriarhii sau sinoadele; adevăratul duhovnic, care câștigă o încredere deplină, este un purtător de duh, un entuziast; dacă are sau nu hirotonie bisericească este un lucru destul de neimportant. Dar *ex professo* monahul este purtător de har. Chiar Simeon Noul Teolog a reprezentat cu emfază această învățătură, și sub pseudonimul Ioan din Damasc, tratatul său a putut să se adreseze și să le câștige încrederea acelora pentru care Simeon era totuși prea entuziast.[12]

Mai departe – și din nou din perspectivă bizantină, orice ar gândi un istoric modern despre acest lucru. Într-un alt loc a fost vorba de Ortodoxia politică drept un element constitutiv al întregii existențe bizantine. Una dintre marile provocări ale acestei Ortodoxii era primejduirea ei de către Biserica Romană, care era acum totuși pentru bizantin, deși în taină, acea *mater omnium ecclesiarum*, o provocare, care mai târziu avea să aibă la dispoziție, ca sprijin, puterea economică a acelei țări unde papa își avea sediul său. A te supune provocării părea întotdeauna oportun din punct de vedere politic, de exemplu, când era vorba de ajutor împotriva *selgiucilor* sau osmanilor. Împărații erau pregătiți să facă aranjamente cu Roma, unii mai devreme, alții mai târziu. Dar aproape întotdeauna Biserica și Patriarhii au sabotat astfel de încercări. Se pare totuși că acest front ierarhic s-a mai înmuiat până la un anumit nivel, fapt ce devine limpede atunci când împăratul Mihail al VIII-lea duce tratative cu Roma pentru unificarea Bisericii și în cele din urmă o și finalizează. Opoziția dogmatică nu este reprezentată de niciun episcop, ci aproape în exclusivitate de monahi. Ei puteau cu atât mai mult să câștige masele de partea lor, pentru că această opoziție se lega de cea a oamenilor obișnuiți și de clerul inferior din restul teritoriilor Asiei Mici ale Imperiului, care s-au ridicat împotriva Paleologilor ca uzurpatori și nu doreau să se consoleze cu pierderea importanței Niceei, după recucerirea

Constantinopolului în 1261. Începând din acel moment, monahii sunt într-o mare măsură sprijinul Ortodoxiei, ceea ce nu au fost înainte. Iar acum li se poartă de grijă și sunt răsfățați, mai ales pe Muntele Athos, care este aproape ca un parc natural, mai bine spus un parc național, pe care poate să mai crească și să înflorească câte ceva; ceea ce înainte nu prea era posibil. Cu această mare mișcare, Athosul și tot ceea ce este legat de el ajunge iarăși în întregime la rangul contemplativ al „filosofiei" pure, de dragul căreia nimeni nu se sfiește a redefini Ortodoxia. Monahii înșiși își pot permite ceea ce mai înainte era doar în puterea sinodului, și anume de a publica un *tomos* dogmatic, care, prin conținutul său, punea în fața ortodoxului conservator sarcini de nerezolvat; ele erau totuși rezolvate după aceea în favoarea monahilor, căci ei au devenit de necontestat. Așa s-a mers un răstimp în fața amenințării extrem de periculoase pentru viață, nu atât de mult în ceea ce privește adevărul dogmatic în special, cât mai ales pentru menținerea acelui sistem de viață pe care îl reprezenta acum Ortodoxia politică, ca moștenire națională, ca o ultimă opoziție împotriva consimțământului neonorat de pretențiile celor care și-au arătat disponibilitatea față de cerințele religioase. Mai nou, ierarhii ar fi semnat în 1439 un decret unional – care rămâne însă fără urmări în țară, pentru că acolo s-a constituit o Biserică a monahilor, care se poate lipsi de patriarh.

Unele aspecte ale acestui monahism, care au dat naștere la critici dure, mai necesită mici comentarii. S-a constatat că sporirea rapidă a comunității monahale a dăunat puternic situației populației Imperiului Bizantin și a declanșat o criză demografică, condiționată de lipsa urmașilor, ar fi distrus familii întregi și ar fi redus masiv populația productivă. Nu este ușor să iei o atitudine critică în privința unor astfel de constatări. Este cunoscut faptul că bizantinul are într-o oarecare măsură o relație ciudată față de stabilirea cifrelor: din cincizeci și cinci se face ușor o sută și dintr-o sută, la fel de ușor o mie. Nu trebuie să pierdem din vedere că marele număr al monahilor care este mai mereu menționat provine în cea mai mare parte din gura celor care laudă monahismul, a celor

care doresc că celebreze succesul nemaipomenit al mișcării monahale în modul lor encomiastic-amplificator. Totuși rămâne faptul că monahii nu erau o cantitate de neglijat din populația imperiului. Criză demografică? Știm despre astfel de crize în Constantinopol, de exemplu în secolul al VI-lea și din nou în secolul al VIII-lea. Izvoarele, în măsura în care îmi sunt cunoscute, pun criza pe seama molimei și nu a monahismului. Faptul că împăratul Constantin al V-lea ar fi impus forțat căsătoria monahilor cu monahii ar putea fi adevărat, dar motivul nu ar trebui să fie nicidecum legat de politica demografică, ci de dorința împăratului de a lovi monahismul în esența lui. Este greu de demonstrat dacă aceste măsuri, și nu mai puțin împăratul, înainte de perioada iconoclasmului, prin care s-a permis stabilirea unui număr mare de slavi, dar și a altor neamuri în Asia Mică, acolo unde era suficient teritoriu liber, au ceva de-a face cu eremitismul, cu despărțirea populației originare de casă și gospodărie. Lunga perioadă a ocupației persane a teritoriului, raidurile arabe etc. îi puteau determina pe mulți, chiar și pe cei care nu aveau gânduri de călugărie, să se refugieze, iar noii ocupanți nu erau văzuți altfel decât ca soldați de pază. Cu alte cuvinte, intenția de a ajuta agricultura nu pare să fi fost elementul prim. În orice caz, refugiul la mănăstire rămâne nesigur ca motiv, iar eu, oricum, nu o pot dovedi în mod convingător prin documente. Faptul că mișcarea monahală a destrămat și a distrus multe familii nu poate fi pus sub semnul întrebării dacă ne orientăm după informațiile din viața monahilor. O altă problemă se leagă de măsura în care acest lucru reprezintă un regres considerabil în producție. Ne-am putea gândi că s-a reflectat în creșterea taxelor. Totuși n-ar trebui să plecăm cu ușurință de la reprezentări moderne ale economiei. Se mai pune totuși întrebarea: cum se desfășura scăderea taxelor în economia țării sau în ce măsură contribuia creșterea impozitelor la finanțarea bunăstării sociale a statului? De exemplu, atunci când sume din impozite erau dirijate de diverși împărați spre canalele mănăstirești, alături de motivele mișcării duhovnicești, erau ici-colo și cele ce priveau ajutoarele, cum ar fi finanțarea unor locuri pentru pensionari sau

a unor instituții statale de asistență socială, care erau în mâinile călugărilor. Cât din suma impozitelor nu era menită pentru economia națională, ci servea ridicării standardului de viață al Curții și al clasei conducătoare – ne-am putea de asemenea gândi la această problemă. În niciun caz nu trebuie să negăm aici că mișcarea monahală a acționat asupra elementului demografic. Ceea ce trebuie spus cu certitudine este faptul că în ceea ce privește întinderea și gradul nu ne putem face o imagine cât sunt de apropiate de realitate, decât printr-un mare efort. În plus, așa cum s-a menționat deja, probabil mulți bizantini au căutat o mănăstire abia după ce și-au îndeplinit sarcina lor politică publică și potrivit izvoarelor nu este deloc frivol să presupunem că, ocazional, această sarcină putea fi continuată și după intrarea în mănăstire.

Legat de această problemă este și aceea a proprietăților mănăstirești. Problema proprietății în „mâna moartă"! Din nou ar trebui început prin a ne referi la raportul bizantinilor cu datele numerice, dar și la raportul defectuos al unor bizantini cu acest complex. De unde pretenția de a se ști că deja în secolul al VII-lea și al VIII-lea o treime din totalul terenurilor era în posesia Bisericii și mănăstirilor; acest fapt îmi este pur și simplu de neînțeles, chiar dacă este tot atât de des repetat în literatura obișnuită. Informațiile despre cele mai importante proprietăți mănăstirești nu le avem din documente de dinainte de secolul al IX-lea și începutul secolului al X-lea. Dar și aici lipsesc orice fel de indicații cu referire la cifre, care ar putea fi folosite econometric. Confiscarea unor astfel de proprietăți mănăstirești sau înstrăinarea lor, cu un anumit scop, în timpul împăratului Constantin al V-lea nu slujește echilibrării balanței economice sau opririi acelor dezavantaje economice legate de „mâna moartă", ci aproape întotdeauna nemijlocit scopurilor militare, respectiv strângerii de fonduri pentru războaiele împăratului. Orice atitudine am avea față de mănăstiri – este un fapt istoric că, de-a lungul istoriei lor, ele obișnuiau să se opună mai puțin măsurilor statale extraordinare de strângere de fonduri decât proprietatea privată. Și faptul că istoria secularizării, cu excepții foarte mici, este parte a acestui domeniu economic

reprezintă un lucru normal. Faptul că de-a lungul secolelor proprietățile mănăstirești din Bizanț au devenit tot mai cuprinzătoare, mai presupune încă multă documentare. Cum s-a ajuns aici? Neîndoielnic, oricât de mare ar fi fost dorința de îmbogățire a mănăstirilor, oricât de puțin sensibili s-ar fi arătat față de moștenire, o importantă parte din această proprietate vine din donații benevole ale împăraților și împărătesele și ale înaltei nobilimi. S-ar tăgădui impulsul lăuntric al bizantinilor de a-și asigura oarecum mântuirea prin ctitorirea de lăcașuri de cult, dacă nu am da crezare motivelor expuse în hrisoave. Probabil că mănăstirile au contribuit și ele din plin la stimularea impulsului bizantinului evlavios, dar el rămâne și fără acesta un *factum* de apreciat și de analizat din punct de vedere istoric, ceea ce noi nu reușim să facem. Prosperitatea mănăstirilor bizantine se află într-o strânsă legătură cu concepția generală despre lume caracteristică și laicilor. Dacă astfel se aduc daune economiei, răspunderea cade într-o mare măsură asupra ctitorilor, împăraților și înaltei nobilimi și bogaților. Dar în ceea ce privește dauna adusă economiei, chiar dacă nu înțeleg prea multe din problemele economice, am în vedere o contradicție. Pe de o parte se accentuează, poate cu dreptate, lăcomia mănăstirilor, care și-au mărit proprietățile folosindu-se de toate mijloacele imaginabile, și se explică, pe de altă parte, prin faptul că ele ar fi neglijat atât de mult terenurile încât „pământuri mai înainte roditoare s-au transformat în deșerturi". Teoretic ne putem imagina înmulțirea terenurilor de dragul terenurilor, pe care le lași apoi în paragină, și totuși le posezi; chiar și în simpla posesie stă o bucurie deosebită. Dar dacă analizezi cauzele, atunci se arată clar că mănăstirea câștiga întotdeauna, împreună cu proprietatea, și oamenii care au lucrat acel pământ până atunci în calitate de proprietari sau mai adesea ca arendași ai altor stăpâni. Moștenirea unei astfel de proprietăți îi aducea mănăstirii *ipso facto* și forța de muncă a acelui arendaș și astfel și câștigul de pe teren. Din izvoarele menționate reiese clar faptul că mănăstirile nu erau dispuse să neglijeze acest venit sau să renunțe la el în favoarea arendașului. Mănăstirile se pricepeau la afaceri, iar surplusul din

recoltă ajungea, bineînțeles, pe piață, adică curgea în bugetul profitabil al bogatului. Nu există niciun motiv care ne-ar îndreptăți să presupunem că situația financiar-gospodărească a mănăstirilor ar fi fost mai puțin bună sau ar fi avut în general mai puține beneficii decât agricultorii contemporani și alți mari proprietari de terenuri. În orice caz, nu cred că situația economică dezastruoasă a imperiului în perioada târzie trebuie atribuită exclusiv sau prioritar mănăstirilor. De exemplu, Veneția și alți parteneri comerciali italieni au primit în secolul al XII-lea și mai ales în secolul al XIII-lea, privilegii din partea împăraților, astfel încât nici secularizarea tuturor proprietăților funciare ale mănăstirilor nu ar fi schimbat prea multe. Dacă s-ar crede că prin aceasta se face o apologie a situației proprietăților mănăstirești în Bizanț, ar fi o mare eroare! Cel ce pornește în numele marilor idealuri și își dobândește prestigiul din această identificare cu sferele duhovnicești transcendente are obligații și față de istorie. Aspectele prea omenești trebuie luate în considerare ca circumstanță atenuantă, dar nu putem avea pretenția la toate amănuntele. Dar generalizând se poate spune: dacă alăturăm monahismului bizantin „criterii bizantine interne", atunci el aparține în mod categoric acestei lumi. Orice nu i-ar conveni observatorului specific apusean în legătură cu cele menționate, chiar dacă se află pe terenul unei *Weltanschauung* creștine, se dovedește a fi în totalitate simplu de înțeles într-un cadru bizantin. Iar ceea ce rămâne de neacceptat, rezidă în special în interferența ciudată a societății bizantine și a publicului cu o formă de viață căreia nu îi poate face față.

VII

OBSERVAŢII ASUPRA SOCIETĂŢII BIZANTINE

Cred că suntem încă foarte departe de istoria societăţii bizantine care îşi merită într-adevăr acest nume, atât din motive materiale, cât şi metodice. Nu putem oferi aici mai mult decât unele consideraţii cu privire la tema structurii societăţii.

În primul rând o problemă metodică. În istoria modernă a societăţii un rol important îl joacă întrebarea: pe ce fundament social, în urma căror situaţii economice de forţă majoră îşi formulează clasele şi statele ideologiile lor specifice şi îşi pun în practică critica teoriei? Problema este în ce măsură şi dacă, de fapt, temeiurile ideologice pot fi considerate ca un produs autogen al gândirii abstracte; dacă, în esenţă, nu este vorba de o justificare a relaţiilor sociale existente sau de o îngrădire a solicitărilor şi intenţiilor sociale şi economice – cronologic, dintru început, logic, chiar şi *a posteriori* – cu pretenţii teoretice, pentru a face mai accesibilă implementarea scopului politic. Se vede clar că în ziua de astăzi astfel de probleme preocupă din ce în ce mai mult şi într-o măsură mai mare chiar şi bizantinologia. Şi tocmai pentru faptul că în domeniul nostru de studiu mult timp „istoria duhovnicească" a fost tratată aproape independent de situaţia socială a reprezentanţilor săi,

simplu doar ca un complex de gândire, ar fi pur și simplu o comoditate, dacă nu ceva mai rău, să ne ferim de a pune aceste noi întrebări, sub acuza că ar fi doar vorba de modă. A te întreba cine au fost, deci, oamenii care se considerau propagandiști ai ideii imperiale bizantine nu este un dictat al modei, ci pur și simplu un postulat al istoriei bizantine. După cele ce s-au spus deja despre Ortodoxia politică, nu prea mai este nevoie aici de vreun indiciu care să arate că nici istoria dogmaticii bizantine nu poate fi ferită de punctul de vedere al criticii ideologice.

Acum trebuie totuși să ne ferim – și astfel ajung la problema metodei mele – de a caracteriza fiecare formulare ideologică din perspectivă dogmatică drept emanație a unor relații concrete socio-economice, fără a prezenta dovada, chiar dacă o astfel de dovadă ajunge poate doar până la o convergență a probabilităților. Astăzi se vorbește puțin despre problema dovezilor; legătura cauzală fiind aproape întotdeauna susținută mai mult ca dogmă. Se înțelege că în ceea ce privește vremurile noastre, legătura este cât se poate de palpabilă. De exemplu, ideologiile fasciste nu sunt considerate azi ca vise la iarbă verde, pentru a furniza material de conversație la picnic, ci pentru a pune capăt, în mod radical, crizei clasei de mijloc burgheze, din care cineva face parte, oricare ar fi definiția fascismului. Democrația prezidențială a celei de-a cincea republici nu este, în niciun caz, un produs oarecare al vreunei gândiri politice abstracte, ci, în primul rând, ea este croită pe criza algeriană și pe presupusul ei salvator. Și dacă o Biserică, precum cea ortodoxă rusă, a încercat mereu să-și redefinească ființa și țelurile sale, atunci cu greu putem vorbi de o ecleziologie abstractă, ci mai degrabă de o încercare de asigurare a existenței *hic et nunc*.

Dar este oare valabil pentru toate timpurile ceea ce poate fi constatat despre prezent? În fața istoricului se ridică problema mentalității specifice și a atitudinii fundamentale duhovnicești a epocilor trecute și împreună cu ea, în general, și întrebarea dacă, în contradicție cu experiențele din epoca modernă, putem sau trebuie să ne gândim la epoci care s-au dedicat într-un mod mult mai abstract „educației ideologice", fără vreo motivare legată de

relațiile sociale și economice, sau – dacă au fost motivate astfel – au lăsat mult în urma lor aceste portițe de ieșire. Dacă, în mod ipotetic, am considera epoca bizantină o astfel de perioadă, atunci în niciun caz nu putem plasa la începutul argumentării noastre motivația economică sau socială pentru educația ideologică fără a avea dovezi. Argumentul unei astfel de motivații este atunci în mod cert mai împovărător decât în vremurile mai noi. Acest mare balast legat de documente, poate duce la situația ca, din când în când, să se renunțe cu totul la o atare motivație, deoarece ea rămâne pură presupunere – care de fapt are loc adeseori din vina situației izvoarelor – sau că motivația trebuie căutată într-un strat mai adânc al conștiinței decât o poate oferi materialismul superficial.

Putem să descriem Bizanțul ca o astfel de epocă? În acest context mai întâi o considerație cu caracter general. Deja în Introducere s-a insistat asupra faptului că Bizanțul, ca moștenire a elenismului, a preluat de la el și plăcerea excesivă legată de cuvânt și de lupta prin cuvânt, „logomahia", continuând cu precădere în același stil. Dar ar fi cinstit să recunoaștem că eticheta „logomahie" provine din pana istoricilor literari, și anume, de la istoricii literari cărora le era într-o mare măsură indiferentă „relevanța socială" a literaturii elenistice și bizantine. A constata logomahia și a nu încerca nicio schimbare, ar putea fi rezultatul naivității inofensive de altădată. În orice caz, logomahii își iau sarcina foarte în serios și, oricâtă bunăvoință am avea, nu putem ignora faptul că unii autori, care aparțin fără îndoială acestor jocuri și lupte cu cuvintele, se folosesc ici și colo de cuvânt, astfel ca prin jocul lor să ajungă și la rana socială. Epigrama hazlie a lui Palladiu despre acea fiică a gramaticianului care naște o formă neutră este oare doar o joacă cu noțiunea de „gen" a katachresei sau – și totodată? – extrapolarea înșelătoare a nemulțumirii față de filologia pur imitativă și nicidecum autocreatoare? Alături se află, bineînțeles, o ceartă chițibușară, pe care nici chiar printr-o strădanie eroică nu o putem lega de realitatea cotidiană a certăreților și de mediul lor. Totuși trebuie să privim atent. E posibil ca doar noi, cei de astăzi, să nu fim în stare să descoperim o astfel de legătură, pentru că nu prea cunoaștem lumea înconjurătoare,

iar pe martori îi vedem doar „goi". Probabil acea „relație socială" nu poate găsită pe suprafața plată pe care ne mișcăm de obicei, atunci când este vorba de astfel de întrebări. Eu aș dori s-o numesc, cu toată atenția, autoreprezentarea și autoafirmarea unei „caste", care nu este interesată de „alții" sau de vreo mizerie economică evidentă sau de altele asemenea, și nici de justificarea superficială a unei pături, ci de profilarea unei conștiințe, de demonstrarea importanței aceluia din interiorul castei care cuvântează. În cel de-al doilea rând, nu este vorba doar de prestigiul celui din cadrul castei, cât și de prestigiul castei în cadrul societății, și în al treilea rând, de prestigiul legat de interese financiare și astfel de propriul progres economic, care depinde, până la un anumit grad, de unii care nu fac parte din castă. Deși pe primul loc nu se află profitul economic, el este totuși inclus. Vehemența cu care s-a desfășurat această profilare are ca urmare faptul că modelele de joc logomahice ale castei au fost preluate și în afara castei, și anume chiar de către membrii acelor cercuri care asigură în cele din urmă și viața castei – ceea ce putea doar ridica importanța socială a castei. Dar faptul nu poate fi conceput fără o afinitate a mentalităților. Va mai trebui să revenim asupra acestor lucruri. În orice caz, sub eticheta de logomahie s-ar putea afla ceva mai mult decât evaluarea superficială a istoricilor literari, și anume o dragoste pentru cuvânt și teorie, care diferențiază în fapt, dar este totuși proprie mai multor pături sociale, în primul rând, mai mult de dragul teoriei decât de dragul unui substrat social, aflat sub semnul întrebării.

La aceste observații generale câteva exemple bizantine. Cine se adâncește în controversele sălbatice care au avut loc la începutul secolului al X-lea între literatul Constantin din Rodos și Teodor Paphlagonul,[1] acela va reuși cu greu să descopere ceva mai mult decât o ceartă și o dispută în interiorul unei grupări, unde fiecare este dușmanul celuilalt, pentru că fiecare cunoaște doar dorința de autoafirmare. Societatea ca atare nu trebuie pusă în mișcare; este însă vorba despre justificarea celor existente sau despre o utopie pentru viitor. Lupta concurențială pentru presupusele mecenate nu poate fi exclusă de la bun început, dar informațiile existente

nu ajung pentru a descoperi aici motivația disputei. Obiect al disputei este, de exemplu, întrebarea dacă în vremea în care ambii autori își aruncă unul altuia grosolănii, mai existau bărbați pe care îi puteai numi învățați și înțelepți în sensul standardului preluat din Antichitate. În spatele întrebării poți descoperi marea problemă a misiunii culturale a bizantinilor. Dar nicio indicație cu privire la ea! Și cine se ostenește să descifreze într-adevăr controversa va renunța imediat la o astfel de justificare neclară. Totuși justificarea propriei existențe a acestor literați nu poate fi trecută cu vederea, adică nu se poate tăgădui pe deplin problema socială dinapoia ei; încercarea de a pune în ordine ineficacitatea propriei activități într-o perspectivă mai largă. Atunci când Paphlagonul neagă existența unor astfel de înțelepți, nu se distruge doar pe sine, ci constată și un vacuum care îi va deveni țintă.

Un alt exemplu poartă un caracter cu totul diferit: este vorba de teologia dogmatică și, prin urmare, de problema dacă și în ce măsură se poate presupune că în spatele acestor controverse se afla autoaprecierea ideologică a Ortodoxiei. Este vorba despre acele erezii pe care Jean Gouillard le-a numit „hérésies des didascales", controverse ale didascalilor. De exemplu, spre dezbatere era cuvântul lui Hristos: „Tatăl este mai mare decât mine" sau propoziția din liturghie: „Același este Cel ce jertfește și Cel ce se jertfește".[2] Se avea grijă de public: se țineau sinoade, apăreau pamflete, tribunalul imperial se întrunea, iar împăratul însuși intervenea în controversă. Istoria dogmelor poate încerca să descopere aici, într-o formă oarecare, o nouă clarificare a acelei hristologii care a fost definită la Calcedon în 451, însă ea reizbucnește imediat prin preluarea formulărilor lui Chiril din Alexandria. Încercarea a fost făcută, dar puțini se vor lămuri. Dacă s-a dorit introducerea termenului de caracterologie socială și, ca noțiune derivată, de mentalități sociale, atunci, critic vorbind, nu descoperim aproape nicio diferență între teologul secolului al XII-lea și certăreții de la începutul secolului al X-lea. Un mic grup de înalți clerici ai catedralei, corespunzător tendinței din perioada comnenă, puternic interesați de problemele „scolastice", având posibilitatea materială să urmeze insistent și în

liniște acest interes și puțin angajați din punctul de vedere al profesiei, caută mijloace de autoreprezentare și justificare a solicitărilor lor sociale. Inițial, cearta capătă accente profunde pe fundalul unei largi provocări, atunci când Ortodoxia clasică din acea perioadă se vede amenințată de mișcările bogomilă, pavliciană și „eutihiană". Doar pentru a evidenția un singur punct de vedere: în spatele valurilor provocatoare stă mereu întoarcerea la mesajul simplu al Evangheliei, după care se conduce ierarhia politizată a Bisericii. Dar se pare că dificultățile dogmaticienilor vin, cel puțin parțial, din aceleași izvoare, adică – *à propos*: „Tatăl este mai mare decât mine" – ei se văd în conflict cu exprimarea presupus „adopțianistă" a Noului Testament, deci o hristologie dinamică, dacă termenul nu ar fi înțeles greșit, și una statică, legată de formulările de la Calcedon. Numai că, întrucât pentru ei rafinamentul dogmatic rămâne sacrosanct, la fel ca și pentru adversarii lor ortodocși, nu se ajunge la nicio evadare din linia Ortodoxiei politizate; problema rămâne „imanentă sistemului": rațele sălbatice zboară sus deasupra grădinii, iar „didascalii" bat timid din aripi.

Disputa iconoclastă bizantină poate fi considerată drept cel mai bun exemplu legat de dificultățile asociate principiului metodic prezentat la început. Cauza economică, dar și politică, a disputei a fost căutată în diverse sectoare. Din când în când a fost împinsă în față opoziția monahală împotriva împăratului distrugător de icoane. Prin înlăturarea icoanelor, mănăstirile ar fi suferit o anemiere economică, pe care nu voiau s-o accepte. În acest context, trebuie să remarcăm înainte de toate, că nu se poate constata nicicum în faza disputei sub domnia împăratului Leon al III-lea vreo opoziție monahală importantă, ci abia mai târziu în perioada domniei fiului său, Constantin al V-lea; dar și acum nu se aduce niciun argument economic. Acest ultim fapt nu poate să ne mire. Cum poate fi pierderea economică edificatoare pentru istoric? Pierderea venitului din icoanele produse de monahi? Nu știm aproape nimic despre o scădere a producției de icoane în mănăstiri în acea perioadă, ceea ce ar putea fi luat în considerare într-un anumit fel; după cum nu cunoaștem dacă pictarea icoanelor se afla mai mult sau mai

puțin în mâna monahilor. Pierdeau cumva monahii în mod indirect venituri, sau din pricină că pelerinii nu mai veneau în valuri la icoanele făcătoare de minuni, atât de bine păzite de monahi, și din această cauză au scăzut și sponsorizările pentru mănăstiri? Doar arareori s-a putut distinge o duzină de mănăstiri din acea perioadă ca locuri de pelerinaj frecventate. Cu alte cuvinte, din punct de vedere metodic ne este permisă doar o afirmație: Dacă susținem că mănăstirile au profitat și sub aspect economic din cultul icoanelor, ca producători de icoane sau păzitori ai icoanelor făcătoare de minuni – și această susținere nu poate fi contestată *a priori* –, atunci ipoteza este legitimă, deoarece lupta lor pentru cinstirea icoanelor nu poate fi explicată numai prin convingerea lor teologico-religioasă – convingere care, cu atât mai puțin, nu trebuie exclusă *a priori*. Despre ponderea ambelor motivații în ansamblu nu este îngăduită nicio afirmație care nu ar lucra la rândul ei cu un *a priori* sustenabil din punct de vedere metodic. Nu trebuie să se treacă cu vederea faptul că și în fazele mai târzii ale disputei, numai o parte dintre mănăstiri și monahi ar putea fi caracterizată ca iconodulă; aceasta se aplică în cazul studiților din Constantinopol.

Un alt punct de vedere este de natură militară. Respingerea cinstirii icoanelor, mai ales de către themele din Asia Minor care ar fi văzut în această respingere, în mod direct, un fel de garanție pentru moralul lor. Nu în cele din urmă am putea vedea aici manifestarea unei contradicții Est-Vest: aici, lumea elenistică favorabilă icoanelor, dincolo, mentalitatea opusă elenismului, predestinată, prin toate tendințele eretice posibile, asaltului împotriva icoanelor. Ca să spunem lucrurilor pe nume: influența curentelor eretice la apariția iconoclasmului, anume a pavlicienilor sau a monofiziților, dar și influența mahomedanilor sunt până azi o simplă ipoteză, care, în comparație cu informațiile dovedite istoric, nu trebuie plasate în prim-plan. Ceea ce a luat naștere aici ca legendă a fost demonstrat mai de demult ca fiind un rod al polemicii. Însă faptul că themele ar fi fost reprezentantele propriu-zise ale iconoclasmului este o generalizare care a fost contrazisă, sperăm definitiv, nu cu mult timp în urmă.[3] Alinierea trece de mai multe ori

peste theme. Iconoclasmul ca premisă a puterii de luptă în războaie și succese militare? La aceasta trebuie adăugat, bineînțeles, câte ceva de la începutul secolului al IX-lea. Totuși trebuie să fim destul de coerenți în gândire pentru a vedea că, în cel mai profund sens, nu iconoclasmul era cel invocat, ci marele model al succeselor militare și puterea de acțiune în războaie ale împăratului Constantin al V-lea, care („din întâmplare") a fost iconoclast, în comparație cu slăbiciunea împărătesei Irina, care – la fel „întâmplător" sau nu – era cinstitoare de icoane, și cu urmașii ei nemijlociți, care erau fie reci, fie calzi. Este edificator faptul că în „psihologia armatelor" această coincidență s-a transformat într-o legătură cauzală. Despre motivele ascunse ale controversei ideologice nu trebuit făcută nicio afirmație. Rămânem – *faute de mieux* – legați de teza rațională că în cadrul Bisericii existau cercuri cărora li se părea că iconoclasmul ar fi o îndepărtare de la idealurile creștine și că unii dintre împărați s-ar fi solidarizat cu respectiva chestiune. Problema hristologică, ce s-a suprapus peste controversa inițială, rămâne secundară, oricât de mult ar corespunde mentalității teologiei bizantine referitoare la controversă. Ceea ce îi motiva în special pe împărați să încerce acest joc politic al hazardului rămâne o problemă dificilă. Concurența dintre imaginea împăratului și imaginea lui Hristos ar fi putut să fie ici și colo o motivație. Să nu uităm însă că nici împărații bizantini nu erau imuni, din proprie voință, în fața virusului controversei teologice, și nici să le contestăm înțelegerea problemelor religioase.

În ciuda tuturor constrângerilor: există ici și colo și în Bizanț cazuri clare în care ideologia trădează, neîndoielnic, problemele sociale și economice sau cerințele politice. Ideologia domnitorului este un caz clar. Cu toate acestea, aici se poate aminti și mișcarea bogomilă. Dar să nu prezentăm aceste lucruri prea simplu, ca de exemplu: țăranul sărac și exploatat se hotărăște să refuze a-l sluji pe stăpân; față de potențialul său material redus, pentru o astfel de frondă, el caută în Biblie ajutorul care să impresioneze societatea ortodoxă bizantină. El descoperă de îndată propozițiile despre „stăpânul acestei lumi", care nu poate fi altcineva

decât diavolul, și creează astfel un sistem dualist cu care poate pleca la luptă. Trebuie însă să avem în vedere un angrenaj îndelungat de circumstanțe, idei și impedimente, cu întreruperi în dezvoltare, cu un proces selectiv față de posibilele șiruri de argumentări ș.a.m.d., până se ajunge, în cele din urmă, la bogomilism. Ceea ce este *a priori* și ceea ce este *a posteriori* poate fi constatat cu claritate, dar această logică nu este întotdeauna logica procesului istoric.

În opinia mea, un singur aspect al acestei perioade, foarte rar scos în evidență, îmi spune mai multe, dar inițiativa stă acum, în mod marcant, nu în mâinile clericilor de la Hagia Sophia, ci ale împăratului Manuel I. Din păcate lipsesc documentele, însă din cele raportate de Nichita Choniatul[4] se poate deduce că împăratul s-a lovit de formula ortodoxă de abjurare, care era pusă în fața celui ce se convertea de la islam la creștinism. Această formulă conținea o anatemă explicită împotriva Dumnezeului lui Mahomed. Manuel dorea ca această propoziție să fie eliminată. Sinodul s-a opus o lungă perioadă de timp, dar în cele din urmă au convenit asupra unei anateme împotriva lui Mahomed și a învățăturilor sale. Manuel a văzut în formula originară o piatră de poticnire pentru toți mohamedanii care credeau într-un singur Dumnezeu, ca și creștinii. Cum putea cineva să-L blesteme pe acest Dumnezeu? Probabil că există considerații politice, care îl determină pe un împărat să pună sub semnul întrebării principiul dogmatic pe care Biserica l-a introdus în sistemul Ortodoxiei politice. Noua formulă servește, neîndoielnic, unei „relaxări", tendință deja constatată la Manuel și în alte privințe.

Luat totul la un loc, nu se poate contesta faptul că teza despre „supraconstrucția ideologică" poate fi aplicată și societății bizantine, chiar dacă dificultățile legate de documente rămân de ordin major. De asemenea, trebuie să accentuăm că dragostea pentru „teorie" este destul de puternică în Bizanț, ca să putem explica doar prin ea însăși câte o mică dispută ideologică al cărei veșmânt social nu trebuie negat în întregime, dar apoi trebuie căutată în straturile mai adânci ale conștiinței de sine.

În cele ce urmează este vorba de constituirea piramidei sociale bizantine. Este posibil, se pare, să se realizeze o prezentare comparativ simplă: sub conducerea supremă neechivocă a împăratului, „o clasă conducătoare". Putem să o numim aristocrație, atât timp cât suntem conștienți de multipla semnificație a acestei noțiuni și nu avem la dispoziție una mai bună. Apoi acea pătură largă, pe care chiar bizantinii o numesc μέσοι, adică „cei din mijloc", și în cele din urmă *misera plebs*. Dacă un scriitor bizantin este deosebit de snob, se poate întâmpla ca el să nu facă nicio deosebire între pătura de mijloc și cea de jos, adică să desemneze ambele clase cu denumirea de „mulțime", „gloată" și altele. Totuși, acolo unde se procedează mai precis, diferența dintre pătura de mijloc și pătura de jos se păstrează în mod absolut.

Bineînțeles, se știe de mult timp că trebuie să introducem în această stratificare orizontală și săgeți direcționate vertical, pentru a da expresie acelei mobilități sociale care nu se limitează în special doar la osmoza dintre zonele limitrofe ale straturilor, ci străpunge adeseori în mod radical zonele; cel mai bun exemplu: nu puțini împărați au urcat pe tron de la nimicul social.

Totuși, prin aceasta am rezolvat prea puține lucruri. Dacă verticalul și orizontalul sunt deja ocupate, atunci este important să schițăm și linii oblice, ca expresie a legăturilor sociale particulare. Acestea nu trebuie percepute ca particularități ale apartenenței sociale la o anumită clasă, altminteri ele scot la iveală doar o parte din viața privată, astfel încât nu este suficient să le prezentăm ca o caracteristică generală și comună tuturor păturilor din una și aceeași societate, ca de exemplu, mentalități proprii caracteristice tuturor bizantinilor – credința în stafii, fatalismul etc.

În acest context, cel mai bine este să oferim un exemplu: am menționat mai sus că impulsul ludic literar al castei care se consideră educată nu a rămas fără efect asupra acelei păturii sociale de sus care asigură existența acestei caste, lucru care necesită o explicație. Dacă aici este vorba despre o castă, atunci se înțelege de la sine că nu în sensul structurii endogame a generației, nici în mod automat în sensul de „până la consistența extremă a formei

avansate a unei clase", ci – probabil întru câtva frivol – în sensul unui grup care nu poate fi înțeles doar prin categoriile de castă și care se deosebește printr-o conștiință de sine, ce lasă în urmă toate diferențele dintre clase. În cazul nostru aceasta înseamnă: el vede în toți ceilalți membri ai castei și ai grupurilor doar „filistini". Sub aspectul meseriilor, această castă nu este omogenă. Din ea fac parte clerici, monahi, directori de școală, mici funcționari imperiali și secretari, filologi „cu meserii independente". Elementul unificator nu este, deci, nici ocupația și nici interesele comune privind meseria, ci o unitate superioară a vocației, ceea ce culminează în literatură și în preocupări literare. Este imperios necesar să vorbim de o astfel de grupare în Bizanț, căci ea nu influențează doar „viața intelectuală" de acolo, ci reprezintă și un *politicum* de înalt grad, pentru că ea deține acea pretenție de monopol asupra educației și formației clasice, care este întotdeauna validă în politica externă și ajunge a fi valorificată. Ea garantează o parte din acele pretenții exclusiviste, pe care se reazemă conștiința imperială.

Pe de altă parte, există în societatea bizantină bărbați a căror poziție socială și stil de viață sunt determinate în mod hotărâtor de alte criterii, cum ar fi caracterul „aristocrat" al familiei, funcțiile înalte sau cele mai onorante din administrația imperială și de la Curte, patriarhie sau mitropolie, desigur toate datorate demnității imperiale. Și totuși, mulți dintre ei iau parte, cu întreaga dăruire, la activități literare ale castei și aceasta nu doar sporadic, în timpul liber sau înțeles ca un *hobby*, ci cu toată intensitatea, ceea ce nu era mai puțin important pentru întreaga producție literară decât creația micilor literați profesioniști. Nu puțini dintre cei cu o cultură obișnuită din clasele superioare doreau să fie atât educați, cât și să-și dovedească această cultură prin creații literare și dedicau acestei străduanii nu mai puțin timp decât „profesiei" lor. De exemplu, opera literară a lui Teodor Metochitul, de profesie cancelar de stat al împăratului Andronic al II-lea, un „aristocrat" putred de bogat, poate concura fără discuție în privința volumului cu opera teologului de meserie, Palama. Împăratul Theodor al II-lea Laskaris se află cu producția sa literară din perioada când era prinț moștenitor

aproape alături de directorul său de școală Nichifor Blemmyde, iar marele cleric și ulteriorul mitropolit, Eustațiu de Tesalonic, este deja după volumul operei sale – ignorând cu totul caracterul științific – la același nivel cu filologul de profesie, cu multe scrieri, Ioan Tzetzes. Dacă în acest context lăsăm deoparte calitatea științifică, atunci putem constata că produsul intelectual al acestor scriitori cu înalte poziții sociale poate fi cu greu deosebit de cel al indivizilor mărunți din castă.

Probabil aici se poate lucra cu acea „teorie a stratificării" sociologică, conform căreia, după cum a arătat Wolfram Eberhard[5], dacă totuși într-o societate, pe lângă separările în grupe, care se bazează în esență pe un principiu stabilit de structura stăpânitoare, sunt observate structuri speciale alături de straturile sociale și de clase în sensul restrâns al cuvântului a căror solidaritate constă în aceea că, independent de filiația corporativă de care depind în realitate, în esență și fără a avea interese economice comune, atunci ele se află într-un contact social semnificativ, bazat pe o solidaritate de interese speciale a căror intensitate este mai mare sau mai mică decât contactul cu propria clasă socială și propriul grup profesional cărora le aparțin. Eberhard, plecând de la etapele timpurii ale stratificării sociale, a numit una dintre aceste grupe „stratul gânditorilor", oscilând între nebunul de la Curte și filosofi. Bizanțul nu mai este o etapă timpurie și în acest context nebunul poate fi exclus. Dar și în Bizanț putem vorbi de o pătură de literați, dependentă de profesie, care trece prin toate straturile sociale. Din punct de vedere istorico-social, crearea unei astfel de pături are sens și însemnătate doar atunci când ajunge la o anumită comuniune de interese, după cum se poate constata și în alte culturi. În Bavaria a apărut, în perioada Biedermaier, un almanah al muzelor la care au colaborat maiestatea sa Ludwig I, ministrul său pentru culte, von Schenk, și un poet „adevărat", Friedrich Rückert. Acestea sunt întâmplări și nu înseamnă crearea de structuri. Dar structura literaților în Bizanț face istorie socială și istorie culturală. Trebuie să fim recunoscători că obscurantismul monahal a fost mereu ținut în granițele sale; cu el au luat contact intelectualii din

Apus ca urmare a cruciadelor și a preluării de către partea italiană a imperiului; el este acela care a apărat bunurile culturale clasice împotriva unor opoziții de-a lungul întregului mileniu, după cum a și salvat urbanitatea societății bizantine împotriva bătrânilor soldați ignoranți din provincii. Și în fine, el este acela care a dat umanismului italian acel impuls care, sub eticheta de „platonism", i-a dat posibilitatea să se regăsească într-adevăr. Ceea ce înseamnă însă că aici este vorba de o structură care, datorită constanței și consistenței sale, trebuie introdusă în societatea bizantină, dacă nu, trebuie să rămână un model mort.

În acest context se pune problema Bisericii. Este ciudat că bizantinii înșiși, vorbind despre clase în general, nu așază Biserica alături de cler. Astfel, de exemplu, Mihail Psellos vorbește într-un loc bine cunoscut doar de trei clase: clasa Senatului, armata și poporul.[6] Se pare că „Biserica", luată ca instituție, reprezentată de o anumită grupare „hirotonită", care nu este limitată doar la asociații locale, a întâmpinat dificultăți în a se impune în Bizanț. Iată unele exemple: de la patriarhul Nicolae, care în acea perioadă participa la luarea deciziilor politicii externe bizantine, ne-a parvenit o culegere de scrisori, nu mai puțin de 190, adresate tuturor cercurilor pe care ni le putem imagina. Cuvântul biserică se întâlnește în aceste texte cam de cincizeci de ori. Nu arareori el înseamnă comunitatea bisericească a orașului Constantinopol, în alte dăți Hagia Sophia și în repetate rânduri biserica altor orașe, de pildă, Efes, sau a altor țări, ca Armenia, sau pur și simplu un așezământ bisericesc oarecare. Niciodată însă nu înseamnă Biserică creștină universală sau numai Biserica Răsăritului; Biserică în Imperiul Bizantin echivalent pentru stat sau ceva asemănător. Dacă cercetăm același lucru 400 de ani mai târziu, atunci avem ca model schimbul de scrisori dintre patriarhul Atanasie și împăratul Andronic al II-lea, Curtea imperială și înalte oficialități, deci scrisori în care ar trebui să fie vorba, după părerea noastră, despre Biserică în calitate de instituție, Biserica clerului ca structură fermă, cum s-ar spune. Cuvântul ecclesia apare cam de 180 de ori. De 160 de ori nu înseamnă nimic altceva decât Biserica din orașul Constantinopol;

câteodată este sinonim cu episcopatul, iar în celelalte cazuri înseamnă doar clădirea bisericii. Din nou, nici măcar o singură dată Biserica echivalent al statului, ca formațiune închisă a societății bizantine. Nu trebuie să tragem de aici concluzii atotcuprinzătoare, căci nu întotdeauna totul se limitează la cuvânt. Dar se impune nevoia de a ne distanța de reprezentările Bisericii, așa cum ne sunt oferite de medievistica apuseană. Dacă adăugăm și ceea ce s-a spus mai înainte despre lipsa unei educații specific teologico-clericale, despre lipsa unor modele de conducători clericali, atunci probabil există o posibilitate limitată de asociere a mentalității înaltului cler de la Hagia Sophia cu aceea a simplilor preoți de mir. În afară de aceasta, încadrarea clericilor, în majoritatea lor căsătoriți, în structura socială a satului, a orașului de provincie sau a cercurilor aristocrate din capitală, pare să fi fost mai importantă decât sentimentul de apartenență la o mare grupă socială proprie. Astfel Biserica rămâne, ca structură personală, de sine stătătoare în societatea bizantină, într-o oarecare măsură sub semnul întrebării.

Se pliază oare adepții și asociațiile de clanuri bizantine pentru această teorie a straturilor sociale? Aparent nu există nicio îndoială că astfel de asociații influențează în mare măsură viața socială din Bizanț. Dovezile curg din plin, și anume, de la începuturi până în epoca târzie. Toate câte se pot spune despre mobilitatea acestei societăți își au aici *fundamentum in re*. Totuși, cu excepția „sentimentului șansei", cu greu se va putea descoperi un sistem de referință extins; chiar noțiunea de „șansă" arată că în acest cadru este vorba despre ceva în permanentă schimbare și trecere. În esență există totuși interese de grup precise, cu un puternic caracter economic, și nu mai mult. Dar ele nu pot fi excluse din piramida socială, întrucât chiar prin ele, în orice caz ca tendință, straturile orizontale sunt mereu penetrate. Astfel spus, este vorba de un număr de „mici piramide" în cadrul marii piramide sociale. Într-o oarecare privință se impune cu insistență noțiunea de partid. Totuși eu cred că această noțiune este folosită în scopul lămuririi situației altor formațiuni din cadrul societății bizantine, care nu pot fi reduse doar la adepți.

Bineînțeles eu văd primejdia anacronismului. Dacă prin partidul lui K.O. Flechtheim se definește o organizație de luptă relativ ferm stabilită, bazată mai mult sau mai puțin pe înrolare liberă, care deține în sânul ei o putere teritorială politică făcând uz de preluarea de locuri în aparatul de conducere pentru a-și putea materializa scopurile ideale și (sau) politice, atunci noțiunea este aplicabilă în Bizanț fără alte comentarii. Grupărilor pe care le am în vedere le lipsește înainte de toate organizația de luptă ferm stabilită, și nu arareori le mai lipsește și voința de a ocupa poziții în aparatul de conducere. Sunt, bineînțeles, avute în vedere scopuri ideale și materiale; prezentă este și voința de a le pune în practică și în domeniul politic, și nu doar în cel teoretic. În orice caz, trebuie făcute accesibile țelurile păturilor conducătoare, iar prin propagandă să fie stimulată în acest scop o masă mai largă de oameni. Dacă subordonăm, ca un minimum, unei astfel de educații partinice, pe lângă program, realizarea politică dorită, atunci se poate aplica, măcar temporar, și Bizanțului noțiunea de partid; în orice caz nu-mi vine în minte nici o altă noțiune pentru ceea ce am în vedere.

Deja în Introducere[7] a fost vorba despre disputa dintre Libaniu și Themistios în secolul al IV-lea asupra problemei dacă se cuvenea ca intelectualitatea elenistă să se lase integrată activ și cooperativ în sistemul guvernamental roman. Dacă nu se forțează mult prea mult chestiunea referitoare la noțiunea de educație din spatele ei, atunci iese la suprafață problema politică propriu-zisă: partenerii disputei sunt de acord să accepte Imperiul Roman și pentru Răsărit. Ceea ce-i desparte este conceptul de imperiu: de fapt, pentru Libaniu esența propriu-zisă rămâne în *polis*, în orașul elenistic „liber". Imperiul este o asociere de astfel de orașe, iar regimul imperial trebuie să se limiteze în principal la a garanta aceste libertăți și să asigure apărarea în exterior. Pentru Themistios, se pune problema simbiozei între structurile conducătoare romane, așa cum sunt fixate în dreptul roman și în modul de administrare roman, cu valorile vechiului *polis* și concepția de educație elenistă. Este o dispută teoretică a învățaților? Bineînțeles că în principiu este, dar extinderea ei politică nu se lasă mult așteptată, iar ea

ajunge de notorietate publică, aşa încât chiar şi împăraţii se implică în ea. Constanţiu al II-lea îl susţine *adlectio* pe Themistios în Senatul de la Constantinopol, văzut deja ca o instituţie romană şi nu o curie elenistă, printr-o scrisoare în care numeşte această alegere un compromis politic şi un program politic: Roma îi acordă filosofului grec o onoare specific romană, iar filosoful grec introduce în Senatul roman valorile civilizaţiei şi ale ştiinţei greceşti.[8] Themistios are succes, cel puţin pentru sine. Programul său s-a materializat. Partidul lui Libaniu a pierdut prima bătălie. Partidul lui Libaniu – pare o constatare exagerată. Cu toate acestea, Libaniu nu a fost într-adevăr singur, iar din reacţiile altor scriitori am putea trage concluzia că un grup nu prea mic de reprezentanţi ai elenismului se putea socoti ca având aceleaşi opinii. Însă după Constanţiu urmează Iulian, care se consideră filosof elen, şi în acelaşi timp îşi face cunoscută duşmănia faţă de politica lui Constanţiu. El nu vrea să ştie nimic de atragerea unor reprezentanţi eleniştii ai vieţii spirituale în afaceri guvernamentale şi, în consecinţă, îl respinge categoric pe Themistios.[9] Într-adevăr, influenţa „eleniştilor" asupra guvernării sale este mai mică faţă de a „romanilor", pe care i-a adus cu sine din Galia. Acesta este probabil şi motivul pentru care, după moartea sa, politica de realiniere a fost din nou preluată – elenismul nu s-a compromis prea mult. Este evident că Themistios a rămas izolat în cercurile din care provenea. Dar existau destui tineri care au evadat din îngustimea *polis*-ului şi au trecut în slujba imperiului. Vechea idee elenistă despre *polis* şi reprezentanţii săi nu mai însemna nimic; politica împăraţilor decidea în sensul programului lui Themistios.

Să menţionăm doar în treacăt că poziţia combatantă a partidelor, trecând mult dincolo de problema păstrării educaţiei elenistice, a mai dăinuit o perioadă de timp, întrucât noţiunea de imperiu era în continuare contestată. Problemele s-au ascuţit sub domnia fiilor lui Teodosie la începutul secolului al V-lea, iar contradicţia s-a concretizat prin despărţirea dintre germanofili şi antigermani. Aici se vede că nu doar intelectualii, ca de ex. Synesius,[10] erau angajaţi, dar şi masele au putut fi mobilizate,

după cum demonstrează alungarea violentă a trupelor germanice din Constantinopol.

Clasic pentru istoria bizantină rămâne așa-numitul „partid circ". Numai că această noțiune necesită o analiză deosebit de atentă. Ceea ce este demn de menționat în contextul nostru este următorul lucru: diversele grajduri de cai de curse din circul bizantin, denumite după culori, aveau, cum este și natural, „fanii" lor sportivi. Pentru ei jocheii și caii erau viața lor și se denumesc după culorile marilor concurenți de la circ, albaștrii și verzii. Din concurența dintre culori – aceasta este o experiență generală – se ajunge destul de ușor la o concurență irațională a fanilor între ei, care, plecând de la spectacol, determină ritmul vieții lor și se manifestă în certuri aprinse sau lupte sângeroase. Acesta este un nucleu dur, întrucât el, odată fixat pe dispute, se înțelege că devine folositor, atunci când trebuie eliminate alte concurențe. Depinde doar ca oamenii potriviți să se afle la momentul potrivit la locul potrivit, cu discursul potrivit – și cu banii necesari. În acest sens este posibil ca finanțiștii să aibă prioritate; ei erau și în spatele curselor de cai, persoane cu influență mare, interesate nu doar de curse, ci din când în când și de politica înaltă. Aceasta nu înseamnă că micile grupări ale fanilor albaștri sau verzi au devenit purtătorii diverselor programe politice, ci, în cel mai bun caz, că erau pregătiți și cooptați pentru implementarea unor programe. Cu greu putem distinge în aceste atitudini o linie politică de continuitate, chiar dacă se poate admite că verzii, conform obiceiurilor, pot fi mai ușor trimiși în luptă de reprezentanții clasei de mijloc decât de cei ai păturii conducătoare. Odată formate, grupările erau folosite ocazional și în scopuri generale – probabil bucuroși de faptul că astfel se purificau de unele acuze și se puteau prezenta fără pată. Acești albaștri și verzi reprezentau întotdeauna o minoritate a populației. Dar mobilitatea populației marilor orașe mediteraneene a făcut ca în situații deosebite să li se alăture mase tot mai largi și să îi ajute în urmărirea scopurilor lor. Analizat din perspectiva istorică a partidelor, se recomandă, deci, ca în cazul albaștrilor și verzilor să nu se vorbească despre partide politice, ci totuși

despre cadre care au putut fi angajate în mod efectiv pentru scopurile unor grupări politice.

Un alt exemplu din perioada târzie a imperiului: aici se include o grupare partinică, unde o latură poartă denumirea de „Λατινόφρονες", adică, tovarăşi ai latinilor cu aceleaşi opinii, prieteni ai latinilor, în general fiind vorba de simpatizanţi ai Apusului. Partidul oponent este cel al aşa-numiţilor „patrioţi" – în orice caz aşa se considerau ei. În acest context este limpede că adepţii erau recrutaţi din toate cercurile posibile care străbăteau toate păturile sociale. Originea expresiei „prieteni ai latinilor" stă în disputele dogmatice. Patrioţii îi numeau astfel pe aceia care în învăţătura mult controversată a pogorârii Duhului Sfânt, în problema folosirii sau nefolosirii pâinii dospite în celebrarea euharistică şi în problema primatului doctrinar şi jurisdicţional al papei de la Roma au înclinat mai mult sau mai puţin spre argumentul teologilor apuseni. Am putea vorbi, în anumite limite, mai întâi despre „şcoli teologice". Dar nu numai atât. Pentru că strâns legat de problema teologică era şi problema unirii ortodocşilor cu Biserica papală, şi cel mai târziu până la împăratul Alexie I Comnenul, de această unire depindea problema ajutorului apusean în arme şi trupe împotriva selgiucizilor, otomanilor etc. Către sfârşitul epocii bizantine, din problema teologică a unirii rămâne, de fapt, doar problema şanselor de supravieţuire a imperiului. Şi nici măcar aceasta nu este suficient pentru a lămuri despărţirea spiritelor. Prietenii latinilor erau în orice caz, din când în când, şi reprezentanţii unei *apertura* culturale a lumii bizantine, în primul rând din sectorul de învăţământ şi cultură. Argumentele patrioţilor se extind de la principiul dogmatic, trecând peste consideraţii pur politico-tactice, până la acel verdict care îi atrage pe opozanţii trădării la fiinţa naţională şi cultura naţională. Disputa părăseşte mereu terenul dogmatico-bisericesc şi devine, în cel mai înalt grad, una politică. Împăraţii iau partea, când unei grupări, când alteia; ei nu iau doar partea, ci implică de fiecare dată şi poliţia lor. Patriarhii se opun împăraţilor lor, episcopii se opun patriarhilor lor şi în acelaşi timp monahii se opun tuturor. Ruptura se

produce, de exemplu, în familia împăratului Mihail al VIII-lea, dar și în sânul înaltului cler al catedralei din Bizanț și, după cum știm din istoria domniei latinilor în Constantinopol din 1204 până în 1261, și în masele populației. Asociații și grupări conspirative iau naștere și se încearcă mereu să se impună programul prin forță.

Bineînțeles că între Libaniu-Themistios, pe de o parte, și grupările din jurul prietenilor latinilor și ale patrioților, pe de altă parte, sunt destul de multe alte formațiuni care par să aparțină acestui capitol. Sunt necesare doar câteva observații. Încă un cuvânt aici referitor la controversa iconoclastă. Pentru început, mi se pare evidentă motivația teologico-pastorală. Dar de-a lungul disputei, argumentele sunt, în sens politic, neîndoielnic folosite greșit. Această manipulare politică duce la dispute, care nu prea au de-a face cu chestiunea originară. Regimul imperial se poate simți amenințat din această pricină și să reacționeze dur. Din nou ruptura trece prin toate păturile sociale; aici poporul reclamă persecuția împotriva monahilor cinstitori de icoane, dincolo se aplaudă, atunci când vreunul dintre acești monahi este torturat. Într-o mănăstire toți monahii sunt cinstitori de icoane și se apără cu tărie împotriva iconoclaștilor, în alt loc monahii preiau politica iconoclastă fără vreo opoziție. Un hagiograf îl prezintă pe sfântul său ca erou al rezistenței active, altul ne arată un erou care practică asiduu neutralitatea. Unul și același cronicar pune înfrângerile imperiale pe seama luptei perverse împotriva icoanelor și informează totodată despre trupe, care văd în împăratul distrugător de icoane garantul victoriei. Programul avansat, intervenția activă a conducătorilor, pătrunderea și împărțirea de-a lungul straturilor sociale – toate acestea se apropie de noțiunea de partid, în toate sensurile relevante ale cuvântului pe care le-am sugerat.

Studiile bizantine vorbesc cel mai adesea despre partide în secolul al XI-lea și oferă – uneori oarecum nediferențiat – un partid al militarilor și un partid al civililor, care s-ar fi preocupat activ de stabilirea direcțiilor politicii bizantine. Dacă subestimăm astfel noțiunea de partid, după cum se sugerează, atunci se justifică într-o oarecare măsură folosirea limbajului. Dar după cum se

adevereşte în chiar acest secol al XI-lea, ceea ce opozanţii acestui limbaj au trecut cu vederea în mod evident a fost faptul că nu fiecare militar trebuie să aparţină partidului militarilor şi nici fiecare funcţionar civil, partidului civililor. În plus, se dovedeşte că schimbarea partidului nu era un lucru mai rar decât este astăzi, pentru că nu doar ideologia abstractă juca un rol important, ci şi politica practică şi, nu în cele din urmă, folosul personal. Un „militar" angajat chiar poate, cu conştiinţa curată, să ducă împreună cu partidul său la căderea împăratului, dacă acesta nu putea sau nu voia să îndeplinească aşteptările puse în el – ceea ce ar putea fi adevărat, până la un anumit grad, în cazul împăratului Isaac I Comnenul.

Totuşi, în încheiere să mai subliniem o dată: diferenţele faţă de structura partidelor moderne nu trebuie, în niciun caz, trecute cu vederea. Expresia nu a fost aleasă pentru a face pe spionul modernităţii, ci în principal doar *faute de mieux*. Nu întrezăresc nicio posibilitate de a subsuma grupările analizate sub denumirea de stratificări, în sensul dat de W. Eberhard, ele suprapunându-se tot atât de puţin peste straturile sau grupurile determinate pur social şi, de asemenea, nici nu pot fi categorisite ca fronturi de opinii determinate pur ideologic, pentru că implicarea practico-politică este mult prea importantă.

Procesul de formare a păturilor traversează sistemul social, formaţiunile de partid pot sări zeci şi sute de ani peste diferenţele dintre straturile sociale, asociaţiile adepţilor pot participa la formarea partidelor şi stratificărilor; se remarcă tot mai mult forme amestecate – viaţa şi activitatea societăţii bizantine nu pot fi definite formalist. Poate cel mai bun exemplu pentru această întrepătrundere şi subordonare faţă de diverse formaţiuni, care pare câteodată aproape haotică, este palamismul din secolul al XIV-lea, dacă luăm în considerare toate aparenţele marginale, protuberanţele şi interferenţele. Dacă nu vedem în această ceartă doar o dispută teologic-speculativă privind relaţia dintre fiinţă şi lucrare în Dumnezeu, atunci apar diverse perechi conceptuale:

Palamiții teologi – antipalamiții
Cantacuzinii și adepții lor – Paleologii și adepții lor
Antiumaniștii – umaniștii
Conservatorii – reformatorii sociali
Prietenii latinilor – dușmanii latinilor etc.

În plus, tot ceea ce se plasează la dreapta sau la stânga liniilor despărțitoare. Orice participant la dispută poate fi inclus aici; de exemplu, chiar pentru însuși Palama, ca și pentru mulți alții, toate acele cinci puncte din grupa stângă sunt, mai mult sau mai puțin, valabile. Ceva asemănător se ivește uneori și în partea dreaptă. Dar în esență, ordinea este o pură abstracție din cauza numărului prea scăzut de cazuri. Ceea ce unește cu adevărat grupurile de sus până jos și în diagonală este, dar nu întotdeauna, perechea conceptuală palamism – antipalamism, cu condiția ca aceste perechi conceptuale să fie cât mai formalizate posibil, adică golite de sensul originar. Cantacuzino, împăratul care aparține bineînțeles stângii, este tot atât de puțin antiumanist ca și Nichifor Gregoras de pe partea dreptei, simpatizând cu reformatorii și revoluționarii din Tesalonic și Tracia. Dimitrie Kydones este prietenul latinilor, dar poate fi numărat mai degrabă alături de Cantacuzini decât de prietenii Paleologilor – în orice caz într-o anumită perioadă. Curtea împărătesei Ana, împreună cu patriarhul Kaleka, ajuns sus datorită Cantacuzinilor, poate fi desemnată ca „orientată către Paleologi", dar nici aici nu poate fi vorba în general și de la început despre antipalamism. Antinomia palamism–antipalamism rămâne predominantă, dar ceea ce i se adaugă este deosebit de hazardat și neobișnuit de divers motivat. Disputa se desfășoară în grupe conspirative, în „frății" conspirative (φρατρίαι), care le dau adepților ajutor material masiv. Sunt folosite pamfletele, la fel ca și sinoadele și pseudosinoadele. Poliția intră în acțiune; ici și colo se recomandă plecarea din țară etc. Educația partinică pătrunde toate clasele și straturile și chiar familiile, ca de pildă, în opoziția deja menționată dintre prietenii latinilor și patrioți. Niciun argument nu este prea scump pentru a-l discredita pe opozant. Partidele sunt prezente,

dar liniile despărţitoare sunt trasate în parte în linii uşor vălurite şi, în parte, flexibile, într-un zigzag dur. Societatea bizantină este în plină mişcare. A coordona această mişcare cu stratificarea socială clasică ar fi pură iluzie.

Totuşi, straturile orizontale „clasice" sunt prezente. Mobilitatea nu răstoarnă pur şi simplu o anumită stare statică a existenţei sociale. De exemplu, „clasa domnitoare" şi-a urmărit, chiar şi într-o dispută ca aceea pro şi contra palamismului, scopurile sale legate de statutul corporativ specific, oricare ar fi fost opiniile sale despre fiinţa şi lucrarea lui Dumnezeu. Iar ataşamentul promiţător al oamenilor simpli de patronul unei asociaţii se produce fără impedimente în Bizanţ, alături de ceea ce noi numim cu plăcere „convingere dogmatică", dar care, să admitem în sinea noastră, a devenit de mult timp pentru mulţi bizantini, prin folosirea abuzivă de-a lungul generaţiilor, un slogan politic aplicabil şi prin aceasta schimbător. (În acest context ar trebui să ne ocupăm de opiniile unui „intelectual", anume Varlaam de Calabria,[11] privind relevanţa deosebirilor dogmatice dintre Răsărit şi Apus, care sunt pur şi simplu absurd categorisite ca agnosticism.) Orientarea pro sau contra Apusului poate fi onest înţeleasă din punct de vedere dogmatic, însă nu exclude faptul că de convingerea teologică se putea lega şi interesul economic al comerciantului sau al producătorului bizantin. Aşa se face că la încheierea celor amintite, în pofida oricărei relativizări pe care a trebuit să şi-o permită, este necesar să spunem câteva propoziţii şi despre această piramidă socială structurată orizontal.

Dacă se presupune că nu există nicio stăpânire absolută, mai mult, că şi un „autocrator" are nevoie de o suită şi, în afară de aceasta, de o întreagă pătură socială pe care se poate baza, atunci este corect ca în cadrul piramidei sociale bizantine – caracterul piramidal este în primul rând doar rezultatul relaţiilor numerice! – pătura cea mai de sus, chiar sub vârful piramidei, să fie desemnată ca „pătură domnitoare". Este deosebit de periculos s-o identificăm cu aristocraţia, în special atunci când noţiunea de aristocraţie este luată mult prea repede din medievistica apuseană. Noţiunea de

aristocrație nu poate fi în niciun caz introdusă *a priori*. Cine formează, deci, pătura domnitoare? Când în anul 474 Zeno Isaurul a ajuns pe tron, a făcut efectiv tot ce i-a stat în putință să-și instaleze clanul său isaurian și pe toți urmașii isaurieni prezenți, în poziții-cheie ale regimentului imperial.[12] Între proverbialii bărbați isaurieni sălbatici, unii dintre ei puteau fi de vază și rang; pentru Bizanț ei erau *homines novi*, cu miros de grajd, în niciun caz aristocrați. Împăratul Vasile I Macedoneanul, un țăran din Tracia, după preluarea guvernării în 867 ocupă toate pozițiile importante cu prietenii săi dubioși, în perioada sa de *Sturm und Drang*. Niciunui istoric nu-i vine în minte să vorbească aici despre aristocrație. Tot la fel de puțin atunci când este vorba despre membrii familiei împăratului Mihail al IV-lea, care au ajuns în anul 1034 împreună cu el la putere și bani.[13] Deja în secolul al XIII-lea, izvoarele ne informează despre împăratul Teodor al II-lea Dukas Laskaris că ar fi însărcinat familia neînsemnată a musaloneșilor și tagma sa de oameni fără rang aristocratic cu afacerile guvernării.[14] Chiar sub domnia lui Ioan al VI-lea Cantacuzino, în secolul al XIV-lea, nu se găsesc puțini favoriți, în orice caz printre aceia cu ajutorul cărora a pregătit uzurparea, și care au ajuns sus doar pe căi violente și nu arareori strâmbe. Acestea au fost doar câteva exemple, dar care pot fi ușor înmulțite. Între timp cunoaștem destul de bine structura clanului și a suitei bizantine pentru a putea să presupunem că, dincolo de nume importante amintite în mod expres în documente, au ajuns și mulți alții la funcții importante și onoruri. Pofta clanului trebuia satisfăcută, ca noul domnitor să nu semene din prima clipă vreo opoziție; schimbarea suitei este fenomen des întâlnit! Aceste schimbări nu înseamnă de regulă pur și simplu o lărgire a păturii domnitoare sau o „împrospătare a sângelui" vechii aristocrații. Căci ori de câte ori este vorba despre astfel de noi ocupări de posturi, se raportează că cei care au avut cuvântul până atunci au fost alungați din funcțiile lor în mod radical, pierzându-și veniturile. Împăratul Anastasie a tăiat în 491 toate pensiile de care se mai bucurau isaurienii. Izvoarele dau cifre (anuale) între 1 400 și 5 000 livre de aur, ceea ce corespundea cam cu 100 000 până la

300 000 monezi de aur.[15] În schimb, Vasile îi obligă pe adepții înaintașului său, Mihail al III-lea, să-i returneze cu dobândă mare „donațiile" din trezoreria statului, făcute ilegal de Mihail. Suma câștigată în urma acelei acțiuni a totalizat aproximativ 2 milioane de galbeni[16]. Aceasta înseamnă însă că pierderea puterii ducea la pierderea mijloacelor de trai materiale; oricum în măsura în care corespundea poziției „puternicilor". Cine era la putere în Bizanț deținea în cele mai multe cazuri o funcție înaltă în stat sau o însărcinare importantă și, în același timp, rangul imperial corespunzător, care apare adesea în documente a fi mai important decât funcția propriu-zisă. Putem vorbi aici despre o aristocrație imperială. Totuși trebuie să se înțeleagă că aceste ranguri nu puteau fi moștenite și că ele dispăreau odată cu pierderea funcției. La schimbările dese ale păturii domnitoare întinse, nu ne putem aștepta la o aristocrație cu continuitate. Pătura conducătoare este de-a lungul generațiilor un *discontinuum*. De fapt, domnia „macedonenilor" se întinde pe aproape două secole, însă datorită împăratului tutelar care se schimba mereu la intervale de timp și conducea administrația în locul urmașilor minori ai casei domnitoare, acel *discontinuum* rămâne o regulă. Abia la sfârșitul secolului al XI-lea, prin apariția dinastiei Comnenilor, relațiile devin stabile.

Desigur, nu trebuie nici să exagerăm în accentuarea discontinuității. Putem avea îndoieli asupra faptului că următorii împărați ajungeau de fiecare dată cu adevărat la toate bogățiile adunate de curtenii suveranului care a abdicat. Dar cu avere puteai să faci apoi față perioadei de așteptare, și chiar membrii noii pături erau dispuși să „intre în familie prin căsătorie". În alte cazuri, ca atunci când Ioan I Tzimiskes l-a îndepărtat pe înaintașul său Nichifor Focas, a existat într-adevăr un fel de mare reviriment. Ambele familii erau însă strâns legate prin căsătorii, iar ceea ce a avut loc după aceea poate fi înțeles mai degrabă cu o reprezentare a unei mișcări de carusel în interiorul unui clan. Au existat, de asemenea, situații în care noua pătură a rămas atât de puțin timp la putere, încât se poate spune că ușa predecesorului era încă deschisă. Acest lucru este valabil pentru domnia lui Isaac I.

Orice cercetare a aristocrației din Bizanț, dinainte de secolul al X-lea, are de luptat cu dificultatea că numele de familie apar mai târziu, astfel încât continuitatea unei familii, în ceea ce privește deținerea puterii, poate fi dovedită cu oarecare greutate. Dar văzut în ansamblu, ai impresia că familiile s-au consolidat într-o oarecare măsură în atmosfera domniei începând cam din secolul al IX-lea; pătura domnitoare s-a întărit și „aparținea la ea", chiar dacă nu erai „la cârmă". Dacă trebuie să se înceapă cu găina sau cu oul: în orice caz, consolidarea merge mână în mână cu întărirea noțiunii și a realității de „dinastie"; adică, situația rămâne aceeași, căci pătura domnitoare din Constantinopol este în orice caz orientată spre domnitor și nu reprezintă pur și simplu un patriciat orășenesc; cel din urmă aspect cu atât mai puțin, cu cât mulți dintre *homines novi* erau importați din provincie, unde pretendenții dețineau puterea casei lor sau au deținut-o o lungă perioadă de timp. Noțiunea de aristocrație se impune încet-încet, dar contururile sale nu devin foarte limpezi.

Mai întâi s-ar putea vorbi despre aristocrația Senatului, căci aici nu există doar moștenire de drept, ci și participarea familiei. Dificultățile apar odată cu folosirea eronată a noțiunii „senat" (σύγκλιτικος) și „senatorial" sau „senator" (συγκλιτικός). Senatul bizantin nu este egal cu vechiul Senat roman. El constă dintr-un fel de consiliu al coroanei, alcătuit din cei mai înalți funcționari și demnitari ai imperiului și din persoanele pe care împăratul însuși le desemnează ca senatori. De atributul „senatorial" s-au bucurat toți membrii familiei și putea fi moștenit, chiar dacă niciunul din familie nu mai făcea parte *in actu* din consiliul coroanei. Dar adeseori documentele bizantine nu fac o deosebire clară între acest atribut moștenit și apartenența actuală la consiliu. Dacă ne gândim la faptul că adesea înalții demnitari plecau odată cu moartea împăratului lor, concluzionăm că până prin secolele al X-lea și al XI-lea continuitatea nu putea fi mult prea mare. Ceea ce rămânea după aceea era atributul moștenit, dar acesta nu aducea cu sine nici așteptarea unei noi poziții și nici a unei noi demnități. Importanța atributului de senator, pe linie de succesiune,

ar fi putut să se mențină efectiv, dacă senatorul însuși putea sau nu putea lăsa urmașilor săi proprietăți și bogății. Din documente auzim mereu despre acele *largitiones* ale împăratului, donate cu anumite prilejuri unor συγκλητικοί. Mă îndoiesc de faptul că ele ieșeau dincolo de cercul membrilor familiei senatorilor.

Rămâne provincia. Nu este greșit să supunem aici atenției familii autohtone care au dat tonul sau au putut să-l dea în regiunea lor de-a lungul generațiilor, pentru că erau bine așezate pe proprietățile lor, având o bogată clientelă proprie, iar din motive practice împăratul le încredința mereu funcții guvernamentale sau comandamente în acea regiune; ceea ce ele considerau a fi un drept ce li se cuvenea. A vorbi aici de aristocrație ereditară necesită unele analogii, ceea ce nu ar fi cu totul nepotrivit. O imagine unitară a aristocrației bizantine nu se poate schița și este demn de menționat că sursele bizantine oscilează puternic în definirea și descrierea păturii domnitoare. A.P. Kazdan[17] a analizat această problemă în studiul său amănunțit asupra structurii păturii domnitoare în perioada de la sfârșitul secolului al X-lea până în secolul al XII-lea. Patru caracteristici concurează pentru locul întâi: nașterea, funcția în poziții înalte ale statului – la care se pot număra și demnitățile imperiale –, bogăția și etosul, cel din urmă fiind înțeles nu doar ca morală, ci și ca eficiență. Deja din secolul al XI-lea se poate face o diferență între autori; între cei care văd în bogăție și demnitățile statale cele mai de seamă atribute, în timp ce alții aduc în prim-plan nașterea și etosul. La începutul secolului al XII-lea pe primul loc se afla nașterea aristocrată; bogăția era valabilă doar în legătură cu o astfel de naștere. La sfârșitul secolului al XII-lea nașterea trece în planul doi, iar atributul de „nobil" este dat de funcția înaltă în stat. Nu este necesară niciun fel de subliniere a faptului că în cadrul unei evaluări aceste oscilații oglindesc în parte poziția socială și ambițiile autorilor, dar tot în parte și schimbările din sistemul politic. Etosul sau meritul, oricum l-am numi, este totuși mai degrabă o categorie morală decât una sociologică. Iar bogăția stă în prim-plan acolo unde gândirea naivă mai are curajul să se exprime. Că bogăția face de regulă „parte din aceasta", atunci când vrei să fii cineva

sau să contezi, mi se pare un lucru de necontestat în societatea bizantină, oricum l-am prezenta programatic, chiar dacă ici și colo nu mai este de bonton să vorbești despre ea. De fapt, „noului îmbogățit" nu i se acordă mare apreciere în aceste izvoare. Totuși este cunoscut faptul că el se bucură mai degrabă de disprețul acelora care sunt deja bogați, sau care au fost cândva bogați, decât al săracilor. Dar ce are aceasta de-a face cu nașterea nobilă? Ce înseamnă pentru bizantin noțiunea εὐγενής sau sinonimele sale? Planul doi este foarte rar scos în evidență, însă ipoteza nu pare greșită, deoarece „a fi născut nobil" nu înseamnă mai mult decât originea dintr-o familie mai veche, care s-a făcut remarcată de mult timp, și anume este „notabilă", ca o consecință a averii sale sau pentru că unii dintre membrii săi au slujit deja în posturi statale înalte. În esență, cuvântul nu înseamnă mai mult decât „neparvenit". O caracteristică certă a apartenenței rămâne, în orice caz, înalta funcție de stat și legat de ea, și câteodată identică cu ea, din ce în ce mai mult, apartenența la familia imperială. De fapt, chiar aici se poate vorbi și de o aristocrație frauduloasă. Fiecare legătură prin căsătorie cu o familie de care aparținea, fie chiar și o rudă îndepărtată a familiei Comnenilor sau Paleologilor, îl ispitea pe cel intrat în familie prin căsătorie să-și adauge pe lângă altele și numele de Comnen sau Paleolog. Acest lucru putea ajuta mai departe în plan social, dar faptul că aflăm despre duzini de astfel de Paleologi, care nu apar în nicio „demnitate" imperială, în niciun rang înalt sau funcție imperială, dar apar într-adevăr ici și colo în poziții de subalterni deplini, dovedește faptul că în acest caz arcul a fost întins prea tare; clasa domnitoare nu s-a lăsat înșelată, iar efectul folosului social a fost imediat anulat. Așadar rămâne faptul că, oricât de nobil ar fi fost prin naștere, oricât de bogat, oricât de bine plasat ca personalitate etică, fără funcție sau rang înalt nu poseda niciun privilegiu recunoscut, demn de menționat, iar pentru a reprezenta ceva, trebuia să se bazeze doar pe greutatea ce i-o dădeau originea, averea sau autoritatea clanului său. De multe ori era necesar să demonstreze că „reprezenta ceva". Dacă faci abstracție de „aristocrația înaltă și a celor în funcții înalte", denumirea de „cei faimoși" mi se pare,

cu toată inexactitatea ei, mai potrivită pentru întreaga pătură decât noțiunea de aristocrație sau chiar de clasă dominantă, care cuprinde doar o parte din acești „faimoși". După părerea mea, ea corespunde mai bine deschiderii acestei societăți.

Aici dispar apoi și granițele dintre „nobil" și pătura de mijloc; pentru cea din urmă bizantinii folosesc cu predilecție expresia μέσοι. Acolo se găsesc marii negustori, armatorii, proprietarii de fabrici, proprietarii mijlocii de pământuri ș.a.m.d. Dacă ne amintim de marele reviriment în administrația imperială prin schimbarea guvernării, mai ales în primele secole, și în acest context la aceia care au pierdut cel puțin în parte avutul lor, atunci trebuie să-i căutăm pe ei și pe urmașii lor cărora nu le-a reușit niciun *come back*, dacă nu în proletariat, atunci în pătura de mijloc. Astfel în această pătură intră o componentă accentuat politică, opoziția împotriva păturii guvernatoare prezente, în orice caz un *ressentiment* împotriva ei; acest lucru este cu atât mai periculos cu cât ei cunoșteau mai bine și intuiau mai exact acest „aparat" al stăpânirii decât ceilalți membri ai păturii de mijloc sau populația simplă. Semnificativ este faptul că, după ultimele informații, așa-numitul partid-circ al verzilor, care s-a ridicat de mai multe ori împotriva stăpânitorilor decât au făcut-o albaștrii, a apărut, cel puțin parțial, sub conducerea clasei de mijloc. Dar și pătura la putere, în ceea ce privește câmpurile de activitate din afara administrației imperiale, era legată prin sute de fire de pătura de mijloc și de activitățile ei. Procesul este foarte natural: clanul și adepții unui pretendent din provincie s-au decis să-l urmeze, în orice caz nu pentru că vedeau în pretendentul lor un stăpânitor dorit de Dumnezeu, ci mai degrabă pentru că aveau în vedere problemele materiale. Prin preluarea tronului, ajungeau în poziții și demnități, deveneau cei puternici, δυνατοί. Ei primesc soldă și, pe lângă soldă, li se oferă mii de posibilități de înavuțire prin taxele pe care le impun sau prin bacșișul instituționalizat, căruia nu i s-a pus niciun fel de limită în drumul său ascendent. Câștigul trebuie să vină acum – δυνατός, cel puternic, a devenit acum πλούσιος, cel bogat. Până în secolul al X-lea pătrunderea în rândurile marilor proprietari de pământuri nu este ușoară,

ca atare se încearcă în imobiliare, comerţ şi meşteşuguri. În alt loc am adunat şi interpretat o serie de exemple din izvoare, deci aş dori ca aici să fiu foarte scurt.[18] La început se pare că atât senatorii, cât şi Biserica nu plăteau impozite la veniturile din afaceri. Iustinian I a anulat însă acest privilegiu.[19] De exemplu, el a interzis înalţilor funcţionari imperiali să achiziţioneze imobile în capitală fără aprobare imperială.[20] Totuşi cel mai târziu la începutul secolului al X-lea s-a uitat complet de această interdicţie. În acest secol este în plin proces infiltrarea în pătura de sus a clasei de mijloc care se ocupă de achiziţii. În calitate de participant tăcut, se implică în arendarea terenurilor, achiziţionează înainte de toate, pe lângă terenuri arabile, şi case de închiriat. Se închiriază brutarilor şi farmaciştilor; se cumpără procente la o baie publică sau la o fabrică de parfumuri.[21] Privilegiul de a obţine mătăsuri şi miruri la preţuri avantajoase, care erau doar pentru uzul personal, este exploatat în vederea obţinerii de cantităţi mai mari, care sunt apoi vândute oamenilor la preţ de piaţă.

Dacă se vorbeşte despre o mentalitate de clasă, atunci ar fi bine să nu se includă în această clasă de mijloc funcţionarii păturii de mijloc şi cei greu de definit, adică secretarii, notarii, arhivarii şi gramaticienii. În multe cazuri ei îşi aveau deja cariera lor şi din această pricină sigur că priveau cu invidie la standardul clasei de sus.

Atunci când cei ce aparţineau clasei de sus sau cei ce doreau să aparţină acesteia vorbesc despre clasa de mijloc, după cum s-a menţionat, ei folosesc adesea expresia „μέσοι" şi o deosebesc de populaţia simplă, clasa de jos. La fel, arareori, dacă nu suficient de des, nu fac niciun fel de deosebire între cele două clase şi vorbesc fără discriminare despre „popor", „gloată", „grămadă" ş.a.m.d. Acest lucru este corect în măsura în care în ambele cazuri este vorba pe drept de o clasă „neprivilegiată". Din punctul de vedere al conştiinţei aristocrate şi gândirii imperiale ierarhice, nu apare niciun fel de diferenţă între micul căpitan de vas şi un arendaş, între micul negustor şi omul de afaceri sau între pantofar şi proprietarul unei fabrici de încălţăminte. Totuşi cu cât este mai mare proprietatea şi profitul, cu atât mai „bine văzute" sunt aceste persoane ale păturii

de mijloc, fapt valabil și pentru reprezentanții păturii de sus, în măsura în care nu se comportă ca niște snobi. Altfel, ei sunt întotdeauna necesari atunci când luxul păturii de sus și al statului are nevoie de suport financiar. Atunci, a-i răsfăța era o poruncă a inteligenței politice. Aparent unii împărați ai secolului al XI-lea au simțit că era dificil să diferențiezi între cei bine văzuți din rangurile superioare și acești exponenți ai clasei de mijloc. Ei au acordat titlul de nobil multor persoane de seamă din pătura de mijloc, adică le-au acordat anumite ranguri imperiale importante, dintre care existau cu zecile, spre necazul, în special, al vechilor nobili. În paranteză fie spus: probabil că au existat și alte motive determinante. Treziți de experiența apariției unitare a populației nenobile la numeroasele revolte din secolul al X-lea, a fost posibil ca prin înnobilarea conducătorilor acestor revolte să-i fi obligat față de ei și, prin aceasta, masele să rămână singure, fără conducători. În orice caz, Comnenii, reprezentanții unei „aristocrații din naștere" din provincie, încrezătoare în sine, au anulat cu prima ocazie aceste privilegii, nu în cele din urmă printr-un șiretlic atrăgător, pentru a pune într-o nouă ordine rangurile imperiale. Astfel, vechile ranguri au fost uitate cu desăvârșire și au fost introduse altele noi. Dar cu cât mai precară devenea situația financiară în timpul generațiilor următoare, cu atât mai dependenți erau împărații de atitudinea binevoitoare a clasei de mijloc când era vorba de plăți, mai ales atunci când se ofereau scutiri de impozite. Acest lucru le-a adus acelor μέσοι un fel de drept de autorizare, în orice caz *de facto*, după cum o demonstrează adunările populare cvasiparlamentare sub împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino.[22] Dar și în provincie se face remarcată o nouă conștiință de sine a acestei clase. Dacă văd problema în mod corect, atunci sâmburele revoltelor era decis în Tesalonic printr-o autoafirmare fermă a acestei clase; legătura cu păturile de jos este o manevră tactică și limitată în timp.

După cum am menționat, diferența dintre această clasă mijlocie și pătura de jos a ὄχλος poate fi stabilită, pur și simplu, doar prin indicarea mărimii proprietății și a prestigiului, însă nu protocolar și nici conform dreptului constituțional. Zilierii și cerșetorii,

actorii, micii pescari și negustorii, simplii meseriași, personalul de serviciu și sclavii aparțin acelui grup. Ar fi dificil să-i sortăm în detaliu. E posibil să avem dubii dacă sclavului îi mergea mult mai rău decât zilierului. Bizanțul nu cunoaște revolte ale sclavilor, decât în cazul în care dai crezare unor bizantiniști care transformă într-o revoltă un sclav fugar. De asemenea, nu putem da niciun fel de informații despre procentul din populație al sclavilor. În măsura în care în primele secole sclavii erau recrutați dintre prizonierii de război arabi, nu putem introduce acest lucru într-o statistică rezonabilă, pentru că schimbul de prizonieri era aproape o regulă, chiar dacă adeseori avea loc numai după o perioadă de timp stabilită.

Sărăcia, până la sărăcia cruntă, trebuie să fi fost caracteristica principală a clasei de jos. Mulți primeau ajutor social, care nu era doar problema mănăstirilor, statul însuși își aducea contribuția sa, parțial independent, parțial finanțând activitatea de ajutor social a mănăstirilor. Așadar mănăstirile erau doar brațul statului. Bineînțeles că întâlnim și sponsorizări particulare de milostenie. Dar și statul întreținea cămine de bătrâni, orfelinate, spitale și cămine pentru cei fără adăpost, finanțate prin venituri din impozite. Acele *panes publici* au fost desființate în 608, dar aprovizionarea capitalei cu alimente a rămas una din cele mai importante misiuni statale, dusă la îndeplinire cu cea mai mare grijă. Anumite prețuri-limită la alimentele de bază, stabilirea chiriilor în vreme de restriște, mesele publice rotunjesc imaginea acestei griji. Bineînțeles că acest lucru este valabil în primul rând în capitală. Despre provincie știm foarte puține lucruri.

În ceea ce privește interesele politice ale populației sărace, ele s-au suprapus cu interesele lor materiale generale. Despre intenția de a răsturna sistemul și a prelua puterea ca proletariat nu există niciun fel de urmă. Ceea ce poate fi stabilit în secolul al XIV-lea, ca mișcări în Tracia și Macedonia, care ar putea intra într-o astfel de categorie, nu este simplu de lămurit. În primul rând răspunzătoare este situația haotică a războiului civil. Nu există niciun dubiu că pătura domnitoare suferea pagube în diverse locuri. Dar dacă ar fi să căutăm un program, atunci găsim urme cel mult în Tesalonic,

dar și aici se pare că a fost un program specific al unei grupări de mijlocași, animați de un patriotism urban. Chiar în capitală populația avea robinetul așa-numitelor partide-circ și mai târziu al breslelor. Este imposibil de dovedit dacă proletariatul ca atare a avut cândva în mâinile sale conducerea. Atacurile și pogromurile izolate nu pot servi ca bază. Este, de asemenea, interesant de constatat că satirele din perioada bizantină târzie, parțial îmbrăcate în veșmântul fabulelor cu animale, chiar dacă au fost elaborate de *clercs* simpli, cu o educație relativă, nu arată niciun fel de compasiune față de sărăcia celor asemenea lor. Cine nu a făcut nimic este prost de-a binelea. El nu a profitat – și aceasta mi se pare a fi una dintre cele mai importante observații! – nici chiar de șansa lui. Întoarcerea feței de la situația generală a clasei către posibilitățile și șansele particulare, individuale: barometrul mobilității unei societăți, în măsura în care această mobilitate nu se sprijină numai pe constrângeri exterioare, ci este propriul motor lăuntric.

VIII

CREDINŢA BIZANTINILOR

Aici se doreşte un discurs despre credinţa bizantinilor, aşadar să facem acest lucru în sensul cel mai larg al cuvântului, exprimat în limba engleză prin pluralul *beliefs*, deci, mai mult sau mai puţin convingeri, dar şi păreri iraţionale, care însă definesc habitusul cotidian, chiar dacă au sau nu o motivaţie raţională. Bineînţeles, problema credinţei unui popor nu poate fi abordată fără o metodă tipic idealistă. Cu alte cuvinte, este necesară o abordare empirică, ce nu prea are în vedere suma caracteristicilor tuturor indivizilor „credincioşi", în măsura în care erau bizantini, ci însumează o scară mobilă a unor astfel de trăsături ale respectivei categorii de credincioşi, care sunt caracteristice în mod special. Empiric şi metodic nu puţine lucruri au fost lăsate baltă în acest context. Aşa că trebuie să acordăm mai multă atenţie chiar şi celor câtorva firimituri. De credinţă ţine superstiţia, un *illegitimus* mult prea îndrăgit, alături de ea şi erezia, nu doar în măsura în care include credinţa în mod inconştient, ci în măsura în care se dovedeşte o provocare a credinţei. Şi dacă credinţa, trecând peste convingerile religioase sau altele, devine o atitudine, pentru că are loc o adaptare la un sistem de credinţă, de cealaltă parte se găseşte nonconformismul, neadaptarea conştientă sau inconştientă. Prin aceasta se spune, în

sensul unei observații *a priori*, doar că aici toate trebuie înțelese drept „credință", tocmai pentru că nu pot fi despărțite, iar atitudinea religioasă a bizantinului devine perceptibilă, sau poate fi oarecum intuită într-o oarecare măsură, doar prin acest întreg; căci cei neadaptați nu spun mai puțin despre o societate decât cei adaptați, iar pentru Ortodoxie erezia este și așa, chiar în sens creștin, o *conditio sine qua non*: „Oportet et haereses esse"! („Trebuie să existe și erezii", I Corinteni 11, 19). De fapt, Ortodoxia de toate felurile are în sânge tendința de a-l împinge pe eretic și nonconformist în apropierea inferiorității valorice, iar literatura de mâna a doua este adeseori dezamăgită de această mentalitate. Împotriva respectivei atitudini pot fi citate doar cuvintele lui Augustin: „Non putetis, fratres, quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas. Non fecerunt haereses nisi magni homines".[1] („Nu crede, fratele meu, că apariția ereziilor trebuie pusă pe seama unor oameni mici. Doar oamenii mari au dat naștere la erezii."). Ereticii, ca și nonconformiștii, sunt adesea conservatori. Ei se leagă de concepții care și-au pierdut drumul drept al dezvoltării. La fel, ei sunt și revoluționari, pentru că aduc mereu în discuție probleme sociale – printre care nu trebuie să le înțelegem doar pe cele materiale – de care societatea instituită nu prea vrea să audă sau pun pe seama vieții de apoi stabilirea unei dreptăți juste.

O istorie a ereziilor în Bizanț întâmpină cele mai mari dificultăți. De fapt, nu se intenționează aici o astfel de istorie, dar dificultățile rămân aceleași chiar și pentru scopurile modeste ale cărții de față. Cea mai importantă este înclinația ereziologilor bizantini spre genealogie: când se loveau de o atitudine greșită, atunci se străduiau să o lege de cea mai mare erezie cunoscută în istoria ereziilor din Biserica primară. În domeniul dogmaticii cel mai mult au suferit Arie, Sabelius sau Nestorie, iar în alte privințe s-a mers înapoi până la „Simon Magul" din Faptele Apostolilor sau până la Mani și la un gnostic oarecare. Al doilea pas constă în aceea că se leagă de câte un eretic sau i se atribuie aceluia din... sau din secolul al XII-lea toate câte au fost adunate de vechii ereziologi despre arhieretic. Din această pricină, voința și opinia

oamenilor de mai târziu nu mai putea fi considerată irelevantă fără o altă clarificare.

Un al doilea punct: bineînțeles că există în Bizanț ceea ce a fost numit de curând „les hérésies nobles" (J. Gouillard), de care s-au ocupat marile sinoade: arianismul, nestorianismul, monofizitismul ș.a.m.d. Dar există și multe altele, care în primul rând nu au nimic de-a face cu frazele dure ale dogmaticii, ci cu viața religioasă și conduita în viață. Dar mânia dogmatică i-a oferit polemicii ortodoxe șansa să pună o amprentă dogmatică și pe astfel de mișcări, câteodată cu oarecare noroc, câteodată foarte dur față de situația concretă. Este demn de remarcat faptul că și ereticii – și ei erau de fapt bizantini – au intrat în acest joc, chiar dacă fără plăcere. Apoi problema religioasă sau socială concretă poate fi scoasă la iveală doar printr-un foarte mare efort și un grad de siguranță extrem de redus. Statul însuși face asemenea încercări de discreditare dogmatică a oponenților, ca de pildă, în celebra dispută dintre purtătorul de cuvânt al împăratului Iustinian și popor în hipodromul de la Constantinopol, în care „mandatarul" îi ceartă pe „verzi" că ar fi „manihei", adăugând și altele. Aici mai trebuie remarcat următorul lucru: o mișcare antireligioasă, care a atins și cercuri mai largi, ca pavlicienii, n-a avut dintru început prea multe de-a face cu dogmatica, mai degrabă cu întoarcerea la starea „creștină primară". Cercetătorii ortodocși care au adunat materiale cu privire la acești eretici au dat evident de persoane foarte diferite și, întrebați cu privire la convingerilor lor religioase, fiecare a răspuns după cum simțea, adică fiecare i-a oferit celui ce întreba propria sa ideologie, mai bine spus, propria sa concepție ideologică asupra chestiunii originare. Așa au apărut rezultatele ereziologice care, dacă sunt comparate, dau impresia că este vorba de mișcări complet diferite.

În al treilea rând: dacă un nonconformist, un rebel se aventura în ordinea politică, atunci putea cânta la claviatura Ortodoxiei politice ambivalente, ceea ce însemna că putea să-și formuleze dogmatic voința politică, deși aceasta nu avea nimic de-a face cu dogmatica. Ca de exemplu – sub prezumpția că era un lucru

serios – acei ofițeri ai împăratului Constantin al IV-lea, care au cerut ca împăratul să-i implice în conducere și pe cei doi frați ai săi, și aceasta sub lozinca: „Credem în Sfânta Treime: vrem să vedem trei domnitori încoronați".[2] Sigur că pe ei nu-i interesa teologia politică, ci afacerile politice solide.

În al patrulea rând: în interiorul mișcărilor eretice există direcții specifice de dezvoltare. Mai întâi, o astfel de mișcare poate începe pur dogmatic, fără ambiții politice; dar circumstanțele fac ca în decursul istoriei sale să apară și implicațiile politice; sau se instaurează o mișcare cu caracter pur politico-religios, dar după aceea acționează doar în domeniul dogmatic. Exemplu pentru prima categorie este monofizitismul. Dar să începem cu cea din urmă categorie: În controversa iconoclastă se spune că îndată ce a izbucnit, mințile înfierbântate se întrebau cine să fie acum nestorian și cine monofizit – erau atât de înfierbântate, încât argumentele se schimbau. Dar problema fundamentală se derula totuși foarte simplu, dacă era un abuz în folosirea imaginii religioase, dacă ea ar putea exista sau nu. În ceea ce privește monofizitismul, el are nevoie de o atenție deosebită, deși unii vorbesc totuși despre faptul că acești eretici, care se percep ca ortodocși adevărați, s-au îndepărtat treptat de structura grecească clasică, în care s-a articulat de regulă Ortodoxia calcedoniană, în interesul misiunii lor s-au folosit de idiomurile populației autohtone din Siria și Egipt, disprețuite de gândirea culturală de monopol a populației elenizate a imperiului. Totul a dus la ceea ce probabil trebuia într-adevăr să ducă, deoarece în interiorul granițelor imperiului s-a format o conștiință etnică nouă, care, bineînțeles, era deja prezentă acolo *in nuce*[3], o conștiință de sine, ce se putea manifesta oral și literar și astfel a crescut în intensitate. Acest lucru a fost posibil cu atât mai mult atunci când opoziția calcedoniană s-a prezentat de-a lungul timpului ca „Ortodoxie imperială", așa că ruptura dogmatică și lingvistică putea fi ușor interpretată ca una politică. Dacă acest lucru a fost vreodată conștientizat și în ce grad rămâne în primul rând un fapt secundar. Oricum, se pare că respectivul aspect politic s-ar fi reflectat, în

timpul ocupației provinciilor răsăritene de către perși în secolul al VII-lea și după năvălirile arabe care au urmat, într-o loialitate discutabilă față de împărat și imperiu.

Toate aceste dificultăți trebuie avute în vedere, iar ele îngreunează folosirea ereziologilor în contextul nostru. Totuși – după cum am menționat deja – aici nu este vorba despre o istorie a ereticilor, ci despre încercarea, atitudinile și învățăturile ereticilor și ale „deviaționiștilor", pentru a vedea acele puncte finale care apar în extrem din diverse atitudini religioase și îndoieli în credința bizantinului obișnuit, care arată într-un anume mod direcția spre care se îndreaptă îndoiala și deviaționismul. Astfel, „ereziile nobile" sunt de o importanță mult mai mică decât ceea ce se evidențiază ca păreri deosebite.

Nonconformismului i se cuvine o a doua observație prealabilă. Noțiunea provine din istoria bisericească engleză și înseamnă o opoziție pasivă împotriva unei forme deosebite a sistemului religios statal englez și reflectarea sa în emiterea de legi și în agenda liturgică, în cel mai rău caz în schismă și mai puțin în erezie. Dar în procesul „sociologizării" noțiunilor teologice, din nonconformismul confesional a apărut atitudinea deviaționistă de toate tipurile împotriva normelor sociale ale unei societăți, oscilând între revoltă și apatie, tendință spre reforme și refuzul deplin. În contextul nostru el are locul său și în măsura în care nu poate fi identificat cu schisma sau erezia, deoarece în special în Bizanț Ortodoxia avea o influență atât de mare asupra conduitei și vieții, încât chiar și printr-un refuz, nearticulat din punct de vedere dogmatic, te puteai distanța de ceea ce lovea Ortodoxia și viza societatea, sau invers – o zonă de tranzit care crea probleme mari păzitorilor Ortodoxiei. Să nu confundăm cu nonconformismul adevărat ceva ce în esență era doar ca o joacă la modă – așa că judecătorii de moravuri bizantini aveau mereu de-a face cu cei cu părul lung și alții asemenea lor – sau pur și simplu numai cu ceea ce se mișca doar la marginea orânduirii existente, cu toate că este de înțeles că una și aceeași formă de exprimare a unui joc de margine poate fi folosită de către adevăratul nonconformism pentru scopurile sale.

Fără îndoială, putem presupune în primul rând un fel de consens, chiar dacă foarte vag, privind convingerile religioase ale bizantinului obișnuit, corespunzător într-o oarecare măsură articolelor Crezului care se recită cu voce tare la liturghie. Desigur că în general credința are doar parțial de-a face cu religia, dar, în măsura în care are de-a face cu ea, credința creștină este aceea care domnește în Bizanț. În ce măsură este valabilă această afirmație? Sau o altă întrebare: în ce măsură este Bizanțul cu adevărat creștin, cel puțin din punct de vedere formal? Faptul că deja foarte de timpuriu mohamedanii apar în Constantinopol, și se pare că în secolul al VIII-lea au deja o moschee acolo, nu înseamnă prea multe. E posibil să fi fost vorba acolo în general de cetățeni ai califatului, care rămâneau o vreme în capitala bizantină, și nu de cetățeni ai Imperiului Bizantin. Mai importantă este problema care se referă la continuarea vieții păgânilor. Atâta timp cât slavii nu erau încă convertiți sau cât timp mai exista marele comerț către Orientul Mijlociu, păgânii vor fi străbătut continuu imperiul și vor fi făcut opriri ici și colo. Și iarăși, nu este vorba despre cetățeni ai imperiului. În general este foarte greu de relatat în detaliu care era situația privind încreștinarea locuitorilor imperiului. Dispunem doar de cunoștințe punctuale. Se poate presupune *a priori* că păgânismul a existat o perioadă mai lungă în zonele rurale și mai degrabă în regiunile de graniță, ca de exemplu, acolo unde provinciile africane se mărgineau de pustie sau la cursul inferior al Dunării sau în Caucaz și Rusia de sud, decât în marile orașe. Dar chiar în Tracia, adică în interiorul capitalei, se pare că mai existau suficient de mulți păgâni în jurul anului 400. Ești cu adevărat surprins să auzi din gura lui Ioan de la Efes că, în 542, a fost însărcinat de către împăratul Iustinian să întreprindă misiuni în rândul păgânilor din Asia Mică și că a petrecut aproximativ 30 de ani în misiune în provinciile Asiei, Lidiei, Frigiei și Kariei. Informațiile sale cu privire la numărul convertirilor oscilează între 70 000 și 80 000.[4] O altă problemă se referă la existența păgânilor în viața politică și intelectuală. În orice caz, chiar și în secolul al V-lea, unii prefecți din Constantinopol se află sub influența păgânismului. Chiar și

Tribonian, marele jurist al lui Iustinian, este considerat păgân. Începând cu a doua jumătate a secolului al V-lea, păgânismul se organizează de fapt politic, în scopul răsturnării împăratului Zenon.[5] Politicianul care se situa pe primul loc era *Magister Militum per Orientem Illus*, de confesiune ortodoxă, dar conducătorul spiritual era filosoful păgân Pamprepios. Eșecul revoltei a adus cu sine o persecuție acerbă a păgânilor, iar printre cei vizați nu puțini filosofi. Malalas, ca și Procopiu, a relatat de fapt despre puternicele presecuții ale lui Iustinian împotriva acelor „elini". Senatori, gramaticeni, sofiști și *scholastikoi* erau atacați și supuși chinurilor. Asta se întâmpla în jurul anului 546. Iar în anii 562/63 sunt întemnițați preoții păgâni din Atena, Antiohia și Palmyra.[6] În secolul al VI-lea imperiul nu era încă încreștinat în totalitate.

În secolele următoare își face iarăși loc reproșul împotriva păgânismului, vizând în special oamenii de litere. Constantin Sathas[7] a dedicat zeci de pagini încercării de a detecta de-a lungul secolelor un curent subteran păgân în Bizanț. Încercarea sub această formă și generalizare trebuie considerată ca eșuată. Totuși rămâne întrebarea cum trebuie să fie evaluate individual reproșurile care au fost făcute. În unele cazuri nu este vorba de altceva decât de împrumuturi din filosofia veche grecească, ca la Ioan Italul, care duceau la învățături ce contraziceau Ortodoxia, cum ar fi perspectivele asupra vieții veșnice și altele. În alte cazuri trebuie să ne gândim la o preocupare față de moștenirile culturale păgâne, în care context ar putea fi vorba, pe de o parte, de preocupările intense clasiciste prețioase cu retorica adecvată, pe de altă parte, ar putea fi probabil o afundare în lumea mitică – mai mult decât o simplă joacă și care nu mai lăsa spațiu gândirii creștine. Toate acestea sunt doar ipoteze. Totuși se pare că existau posibilități, pentru că altfel ar fi greu de explicat cum, către sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea, prin Georgios Gemistos Plethon, păgânătatea își înalță capul conștient și fără înclinare ludică și pornește o ofensivă majoră împotriva viziunii bizantine convenționale asupra lumii (*Weltanschauung*). În context trebuie să se adauge că Plethon nu este singurul care poate fi numit în legătură cu această perioadă.

În pofida a toate, generalizând, putem considera credința creștină ca forma dominatoare. Bineînțeles, credința este altceva decât sistemul dogmatic al teologiei. Teologia poate pregăti o mărturisire de credință, o poate explica și proteja; cu cât rămâne mai aproape de textul revelat, cu atât poate fi preluat mai mult din aceasta în crez. Teologia bizantină nu a rămas prea aproape de text. În orice fel s-ar fi dezvoltat în detaliu – această problemă este tratată în altă parte – ea nu s-a prea apropiat de un *real assent* religios. În parte, acest lucru nu a avut urmări deosebite. Într-o societate determinată religios, care a formulat o dogmă din convingerile sale religioase, există în mod evident o zonă, articulată formal în Crez, care este acceptată fără vreo contrazicere, fără ca acel „da" sau „nu" să poată fi considerat un impuls sau o piedică în viața cotidiană, într-un mod care poate fi înțeles din punct de vedere istoric (excepție fac „ereziile nobile", despre care am vorbit deja). Se înțelege de la sine că aceste articole ale Crezului nu sunt analizate de creștinul obișnuit din Bizanț, ele rămân într-o maiestuoasă imposibilitate de înțelegere, de care puțin se mai interesează cineva. Prins în reprezentările sale despre Dumnezeu, fiecare bizantin obișnuit ar veni neîndoielnic cu primele articole al Crezului liturgic și prin acestea ar face o mărturisire de credință despre Treime; chiar dacă ar ajunge cu totul într-o situație stânjenitoare, el trebuie să aducă aici și precizări dogmatice. Aceste articole rămân pentru el, în cel mai bun caz, o mare valoare, care solicită cea mai mare atenție atunci când o abordezi și care este, fără alte comentarii, de mare importanță pentru existența cotidiană. Alături se află, bineînțeles, și alte învățături de credință, care se împotrivesc provocator unor aspecte ale vieții cotidiene, căci aceste aspecte pun accentul pe alte posibilități de interpretare. În acest context nu se presupune doar acordul teoretic, ci credința practică – o credință, care devine obositoare și poate aduce reversul medaliei. Pentru că nu toți pot face față acestor solicitări, nu doar pentru că ele presupun un *sacrificium intellectus*, ci pentru că ele atacă centrul nervos, neterminându-se întotdeauna în necredință, ci adesea în temeri, îndoieli și subterfugii. Este vorba de problema pe care Leibniz a numit-o

„theodicee", adică justificarea lui Dumnezeu față de ispite și răul din creația Sa – o sarcină, care trebuie să fi fost cu atât mai dificilă în Bizanț, deoarece noțiunea bizantină de Dumnezeu, în pofida ideii de *Majestas Domini* și *Pantocrator*, nu era suficient de departe de antropomorfisme, ca în „alte aspecte" să lase problema în seama sa. Bineînțeles că teologia ortodoxă nu putea, în nicio circumstanță, să se împace cu ideea de a considera originea răului ca pornind de la un principiu originar al răului independent de bunul Dumnezeu. Conform învățăturii sale, Dumnezeu permite răul fizic doar pentru a ajunge la scopuri mai înalte, pedeapsă pentru păcate, cercetare, întoarcerea de la cele materiale către valori spirituale ș.a.m.d. Dar Dumnezeu nu vrea deloc răul; îl permite pentru că El l-a înzestrat pe om cu liberul-arbitru, iar omul folosește greșit acest liber-arbitru pentru a păcătui. „Dumnezeu știe totul mai dinainte, dar nu hotărăște totul dinainte": aceasta este propoziția mereu repetată. Atitudinea lui Dumnezeu față de păcat este „permisiunea" și nu „determinarea"... Foarte de timpuriu, George Scholarul a încercat, în calitate de teolog, să arate că problema nu poate fi în niciun caz astfel rezolvată, tocmai pentru că este de nerezolvat, dar în mod categoric oamenii din Bizanț au știut cu mult înainte de Scholarul că nu exista niciun fel de rezolvare. Credinciosul, care nu avea ce face cu formulările teologice, în măsura în care îi erau de fapt și cunoscute, se lovea dureros de aceste probleme. Despre astfel de îngrijorări aflăm, doar extrem de rar, câte ceva în tratatele dogmatice, o dovadă de cât de mult s-au îndepărtat de nevoia religioasă a vieții cotidiene. Dar noi le cunoaștem, și astfel și interpelarea problematică parțial naivă, parțial uluitoare a omului simplu dintr-un număr de opere în serie, numite Ἐρωταποκρίσεις (Întrebări-Răspunsuri), care nu arareori sunt atribuite unui părinte bisericesc renumit, dar care trădează în cele mai multe cazuri dilema sau zelul misionar al „micului duhovnic" față de astfel de probleme.[8] Aici apare întrebarea simplă a cititorului Bibliei: dacă creația lui Dumnezeu este într-adevăr bună, de ce în Vechiul Testament se face diferență între mâncăruri curate și necurate? Sau: cum poate Dumnezeu să-i permită

diavolului, deci, celui rău, să apară în fața Sa, cum se spune în Cartea lui Iov? În ce măsură se îngrijește Dumnezeu de creația Sa, în care există totuși atâtea elemente care nu corespund providenței Sale? Și dacă Dumnezeu hotărăște dinainte toate, mai are oare vreun sens să pleci în băjenie în vremurile grele din țară? Bunătatea lui Dumnezeu: cum se împacă ea cu veșnicia pedepsei în iad? Și de ce o moarte bruscă, și aceasta prevăzută de Dumnezeu, care nu mai dă timp de căință? Și în fine: de ce trebuie ca niște copii nevinovați să aibă o moarte atât de groaznică? Este de remarcat că astfel de întrebări sau unele asemănătoare cuprind o mare parte din această literatură. Și ne dăm foarte ușor seama că atotputerea și grija lui Dumnezeu pentru lume sunt puse permanent sub semnul întrebării.

Aceeași problematică se concretizează în relația bizantinilor cu lumea demonilor. Una dintre cele mai interesante probleme ale istoriei și psihologiei religiilor este modul în care creștinismul a putut păstra, într-o măsură atât de mare, această lume demonică, cu toate că lucrarea de mântuire a lui Hristos, conform tuturor regulilor dogmaticii, înseamnă biruința asupra morții și a diavolului, asupra lumii de jos și a demonilor. Întâmplător, afirmația este justificată, deoarece predica creștină a reușit doar parțial demitologizarea lumii păgâne. Prezentarea absurdităților miturilor într-o lumină rațională pentru cei educați a fost o misiune care, în perioada Antichității târzii, nu a fost prea necesară; oricum nu presupunea eforturi mari. Problema mitului nu se regăsește deloc aici, ci în tăria unei concepții despre lume, ce atribuie forțele naturii și peripețiile vieții puterilor, care sunt pur și simplu date, fără ca ele să trebuiască să fie aduse într-o dependență reciprocă vitală, într-o ierarhie somptuoasă: ființe intermediare, care erau acolo și acționau într-adevăr în mod obișnuit. Efectele puteau fi constatate zilnic; forțele din spatele acestora descătușau fantezia cu o uriașă dorință de personalizare. Te resemnai cu acea lume, recunoscând ambivalența ei și limitându-te la a vedea forțele ca pe niște ipostasuri cu care puteai discuta personal; cunoscând numele lor, le puteai chema sau blestema, bănuind în spate un

destin de neclintit, căruia i se supuneau chiar și zeii suverani. De asemenea, nu exista niciun sistem de responsabilități supralumesc totalitar – altfel spus – nu prea era o problemă a teodiceei.

În acest context este vorba de noțiuni de bază, puternic ancorate în omenirea antică târzie. Creștinismul putea reteza odgonul și astfel să creadă că a realizat ceva vital. Dar succesul consta doar în aceea că ideile pluteau în derivă ca o buturugă între maluri, agățându-se ici și colo. Fără metaforă: creștinismul a lăsat ipostasurile mitice să supraviețuiască și le-a împins într-un domeniu pe care a trebuit să-l admită ca fiind demonic, în zona cunoscută și de către creștini a îngerilor căzuți, a opozanților Dumnezeului creator, numai că vechii zei erau mai puțin anonimi decât îngerii; erau cunoscuți de mult timp și așa au și rămas; trebuia să ții cont de ei. Această logică slabă din partea misiunii se explică și prin faptul că și misionarii erau oameni ai Antichității târzii, cărora nu le cădea ușor demitizarea lumii văzute.

Însă faptul că lumea demonică a ajuns să aibă o importanță atât de uriașă, în primul rând în cercurile monahale, ne prilejuiește o a doua constatare. Eremitul din pustiu, izolat de lume, departe de vicisitudinile sale, retras în monotonia sa se apleca asupra lui însuși și a vieții sale lăuntrice, lucru la care mai înainte nu s-a prea gândit, se vedea acum în fața unor trăiri și experiențe, amenințări la adresa răbdării și tenacității sale, fizice și psihice, pe care dorea să și le clarifice. Nu prea îi era dat să le accepte ca fenomene psihice; și astfel își proiecta experiențele sale spre exterior: ispita devine ispititorul, ipostasul, care înlocuiește violența păgână a naturii, pustiul se populează acum cu noi demoni. Iar ceea ce este valabil în privința eremiților este în cele din urmă valabil și pentru întregul monahism. Monahismul este decisiv pentru credințele acelora care se lasă conduși de el. Iar pentru că în cele din urmă monahul se dovedește a fi mai puternic decât demonii, el dobândește treptat un nou potențial conducător.

Astfel se construiește un contra-cosmos demonic, care devine rivalul lui Dumnezeu în lupta pentru sufletul omenesc. Demonii sunt peste tot: ca zei nedemni, ei locuiesc cu predilecție între ruinele

vechilor temple sau în preajma lor, în fântâni și ziduri. Se strecoară în orice chip, în câini, șerpi, porci sau păsări. Dar apar și ca îngeri și oameni, în special ca etiopieni negri și – bineînțeles cu dorința de a câștiga – ca femei. Ei nu amenință doar mântuirea sufletului, ci și viața și sănătatea. Sunt întotdeauna prezenți și răspunzători pentru toate lucrurile. Ocazional găsesc elemente de bază pentru abordări mai subtile. Teofan de Cerami[9] vorbește într-o predică despre oameni care susțin pur și simplu că nu ar exista nicio lucrare a diavolului; toate întâmplările de acest gen ar putea bineînțeles fi explicate. În acest caz pentru Teofan este vorba de atei, adică pentru el diavolul activ este corelația necesară pentru noțiunea de Dumnezeu. De fapt, el predică și împotriva acelora care vor să-l știe pe om dat, cu trup și suflet, puterii satanice; adevărul este la mijloc. Alții, ca Mihail Psellos, se preocupă, așa-zis din punct de vedere științific, de demonologie, făcând uz de toate cunoștințele existente în izvoarele antice. Ce gândește el este greu de înțeles. Ocazional se întâlnesc propoziții ca: „Nici măcar cel mai nebun om nu poate atribui demonilor vreo formă de apariție corporală. Astfel de povestiri aparțin domeniului fabulelor și poveștilor amuzante."[10] Dar lui Psellos îi place să fie și hagiograf, iar aici demonii dobândesc toate drepturile și se află în largul lor. Bineînțeles că teologia învață că omul este în stare să rezolve orice lucrătură a diavolului, căci el posedă liberul-arbitru și poate spera în ajutorul lui Dumnezeu. Totuși se pare că în această problemă bizantinii nu și-au urmat întru totul teologii. Ceea ce se vede deja în îndoielile care apar în literatura tip întrebare–răspuns. Îl putem cita pe Digene Akritas și totodată cântarea hazlie și spusele poporului:[11]

Într-o zi, în drumurile sale, el întâlnește o fată părăsită. Patima pune stăpânire pe el, deși de fapt nu ar vrea să păcătuiască. Dar:

> Nu se poate ca paiele să nu se aprindă repede la foc.

Dar s-a întâmplat așa cum trebuia să se întâmple, iar el a violat fata:

Nedreptatea pe care am făcut-o a adus rușine drumului meu,
Aici a fost lucrarea diavolului, iar pentru sufletul meu,
nesăbuința.

Aceasta sună destul de corect din punct de vedere teologic, dar el se grăbește să-i atribuie lui Satana principala vină:

Vechiul vrăjmaș, domnul întunericului și al iadului,
Din vechime dușmanul înverșunat al neamului omenesc,
A uneltit acolo, căci am uitat de Dumnezeu...

Oricum ar vrea cineva să judece, aici se ridică, în orice caz, puteri potrivnice lui Dumnezeu, care fac ca încrederea în atotputernicia lui Dumnezeu și providența Sa să fie puse, într-o oarecare măsură, la îndoială. Ici și colo s-a ridicat probabil întrebarea dacă nu ar fi potrivit să se stabilească relații adecvate nu doar cu Dumnezeu, ci și cu aceste forțe. Este natural că prin aceasta am ajuns, din punct de vedere ortodox, în domeniul ereziei și, întrucât ereziologii sunt colecționari harnici, nu plecăm cu mâna goală. În primul rând problema referitoare la ce putem face cu informațiile lor rămâne deschisă. Astfel auzim despre așa-numiții *Phundagiagiți* (tolbași, bogomili) din Asia Mică în secolul al XI-lea.[12] E posibil ca numele lor să se explice prin sacul de cerșetorie pe care îl purtau cu ei. Un monah constantinopolitan, pe nume Eftimie, are informații despre ei; ei locuiau în special la țară, dar prin propaganda lor au avut succese și în orașe. Cel mai important ritual de inițiere este un descântec satanist (ἐπωδὴ σατανική), care trebuie interpretat aici ca o implorare a lui Satan, o pogorâre asupra capetelor adepților, care ar putea slăbi astfel harul botezului. De fapt, bogomilii venerau o treime, dar nu cea creștină, ci iarăși una satanică, și chiar dacă spuneau „Tatăl nostru", prin tată ei îl înțelegeau iarăși doar pe diavolul, creatorul tuturor lucrurilor din cer și de pe pământ. „Costumați" ca monahi și preoți, ei străbăteau regiunile și nu se dădeau în lături de la nicio fărădelege. Împiedicau căsătoriile, referindu-se în acest sens și la Sfânta Scriptură, dar

toate în sens fățarnic. Față de Sfintele Taine se arătau mai mult sau mai puțin indiferenți.

Luând în considerare cunoscutele abordări ale ereziologilor bizantini, înainte de toate, a strădaniilor lor ca, pornind de la un punct anume, să pună pe seama victimelor lor, pe cât posibil, tot ceea ce cunosc despre eretici. Astfel se pornește de la principiul metodic al iconomiei, presupunându-se că a fost vorba de o mișcare țărănească dusă pur și simplu de monahi și de clerici. Ei voiau să uneltească cu diavolul și în acest scop se foloseau de anumite invocări liniștitoare – Eftimie nu știa nimic despre conținutul invocării. Interpretarea credinței în Treime și a Rugăciunii domnești de către Eftimie este atunci doar un proces consecvent de continuă dezvoltare – în imaginația lui. Se înțelege într-adevăr că ei au rămas la credința religioasă și rugăciunea bisericească, și la Taine, chiar dacă acordau o valoare deosebită relației lor cu diavolul. Bineînțeles că pentru Eftimie atât credința lor în Treime, cât și sacramentele lor erau diavolești. Așa își târau ei bocceluța prin țară, monahi mărunți din sate, popi fără o educație deosebită, doritori să aducă iarăși ordine în lume, victime ale unei *Weltanschauung* lărgite și generale asupra lumii, pe care n-au descoperit-o ei, dar pe care doreau să o ducă la bun sfârșit. Eftimie le atribuie credința că diavolul ar fi creatorul acestei lumi. Așadar un dualism al principiilor? Conceptul de dualism este, în acest context, pe cât de simplu, pe atât de multisemnificativ. Iar ereziologii au o slăbiciune pentru el. Vorbeau ei într-adevăr din punct de vedere filosofic despre două principii? În simplitatea gândirii lor, care pare să-i caracterizeze, ar fi într-adevăr suficientă presupunerea că ar fi vorbit despre diavol ca de stăpânul lumii în starea actuală. Iar sintagma de stăpân al acestei lumi, pe care exegeții nu au folosit-o niciodată pentru Dumnezeu, se găsește în Biblie. Chiar de la asceții ortodocși se putea afla întotdeauna și ușor nuanțat că această lume este într-adevăr a diavolului!

Un alt izvor pentru credința eretică degenerată despre demoni pare a fi un tratat al lui Mihail Psellos, un dialog[13] în care un anume Timotei relatează despre un cult al diavolului în Tracia.

Psellos este un om foarte educat, iar cercetarea nu ar fi fost prea dificilă, toate informațiile sale putând fi găsite, aproape fără excepție, în scrieri mai vechi. Dar în sine acest lucru nu înseamnă că ar trebui să contestăm adevărul istoric al relatării despre situațiile din secolul al XI-lea. Dar dacă este un adevăr istoric, totuși nu cred că tratatul lui Psellos trebuie luat în seamă atunci când este vorba de „credința bizantinilor". După părerea mea, este vorba probabil despre una din acele curiozități ale istoriei culturii, pe care o putem urmări până în secolul nostru, privind perversitățile sexuale, ceea ce, prin acceptarea unei imagini satanice, primește acel nimb pseudoreligios cu care s-a căutat să se înconjoare mereu perversitățile.

O atitudine deviantă, nonconformismul în sensul cel mai larg al cuvântului se întâlnește la un anumit nivel și în Bizanț, bineînțeles, tot atât de des ca și în alte societăți standardizate. Într-adevăr, acest lucru se concretizează mai ales acolo unde bizantinii nu vor să observe normele ritualiste și de comportament pe care le-a fixat Ortodoxia. Canoanele sinoadelor care se ocupă în primul rând de abuzurile din Biserică sunt unul din izvoarele cele mai concludente, la fel ca și decretele cancelariei patriarhatului bizantin. Între canoanele pe care le menționăm, în primul rând sunt cele ale Sinodului de la Trullan (690–691), datorită conținutului lor bogat. Ele ne permit să stabilim o serie întreagă de obiceiuri, la care Ortodoxia credea că trebuie să renunțe. Scopul principal al canoanelor trădează faptul că aici nu se teoretizează, dar *in praxi* unele obiceiuri practicate sunt luate în derâdere. Și pentru că multe dintre hotărâri au fost luate deja în sinoadele anterioare, se poate presupune că masa credincioșilor s-a preocupat puțin de respectarea lor în practică. Bineînțeles că alături de interdicția încălcării credincioșiei, un rol important îl joacă, în parte, întoarcerea spre obiceiurile păgânătății, cum ar fi sărbătorile cu caracter burlesc cu ocazia vechilor calende și Brumalia, dar și spre formulele de jurământ păgâne, „imagini dezonorante", prin care trebuie să înțelegem reprezentări din mitologie etc. Le mai fac plăcere unele lucruri – pentru care se mâniase și Ioan Hrisostom – ca participarea la sărbătoarea evreiască

de Pessah și consumarea azimei, dar și pentru că doctorul evreu era în mod evident preferat celui creștin. În repetate rânduri mai vine vorba despre vrăji, ghicit și alte asemenea practici superstițioase. În fine, sunt acuzate totodată toate reprezentările teatrale și dansurile, evident în măsura în care aveau legătură cu superstiția.

Canoanele de la Trullan au fost comentate secole de-a rândul. Din comentariul lui Teodor Balsamon, prin secolul al XII-lea, deducem lesne că o serie întreagă de practici, condamnate în secolul al VII-lea, continuă să existe într-o formă proaspătă și plină de voioșie. Motivele nu trebuie căutate prea departe. Care popă mărunt știa câte ceva în mod concret despre hotărârile sinodale? și chiar dacă știa, ce trebuia oare să-l motiveze ca să aducă neliniște și opoziție în comunitatea sa, căreia îi erau dragi aceste obiceiuri? Marii episcopi de la sinoade – ce știau ei oare despre micile plăceri ale vieții cotidiene bizantine, despre puținele întreruperi fericite ale imbecilității cotidiene? Privesc ei din când în când puțin spre viitor? Probabil că nici popa nu o făcea decât cu neplăcere. Și nu doar popa. Este uimitor cât de larg răspândite erau în cele mai înalte cercuri practicile manticii și câte fleacuri vrăjitorești existau. Nici măcar împărații nu făceau excepție, iar cronicarii relatau despre aceasta fără să clipească din ochi. Învățați ca Mihail Psellos, patriarhi ca Mihail Cerularie și istorici de calibrul unui Nichita Nichifor I învață la pavlicieni, cum faci față unui Patriciu care se revoltă.[14] El lasă un taur într-o groapă să sângereze, iar între timp pisează într-o piuă o bucată din haina celui bănuit, recitând formule vrăjite. Împăratul Alexandru, care a devenit mai mult sau mai puțin impotent, se lasă dus de vrăjitori la hipodrom unde ei aprind lumânări și ard tămâie în fața statuilor semnelor zodiacale, pe care le-au îmbrăcat cu veșmintele împăratului.[15] Despre marele general Alexie Axuch se spunea că poate zbura și pătrunde prin ziduri în încăperile închise.[16] Ca urmare a fost închis într-o mănăstire. Evident că Împăratul Manuel I, care l-a condamnat, a socotit că acest lucru este posibil. Nu mai puțin iubită ca vrajă era arta ghicitului. Deosebit de frecvent este cazul unui oarecare călugăr evlavios sau a unui episcop care prorocește unui bărbat că va ajunge

împărat în Bizanț. Mai multe amănunte nu trebuie adăugate. Să vorbim într-adevăr despre nonconformism? Este probabil suficient ca în toate aceste practici superstițioase să vedem acea apariție marginală a credinței, care iese mereu la iveală atunci când dogma oficială lasă prea puțin spațiu curiozității omului și neputinței sale spirituale. Sigur că există întotdeauna și excesul barbar, ca de exemplu la locuitorii din Pergamon, atunci când au fost asediați în 717 de către arabi. Înainte de a purcede la contraatac, ei au fiert un embrion uman și și-au înmuiat mâinile în fiertură pentru a deveni de neatins. Totuși, arabii au cucerit orașul.[17] E posibil să se fi petrecut în repetate rânduri ceea ce reprezintă conținutul faimoasei legende grecești despre soția zidită în perete a meșterului Podului de la Arta. Dar toate acestea nu au nimic de-a face cu credința explicită în providența binevoitoare a lui Dumnezeu.

Astrologia amenință să păşească în concurență cu această providență, una dintre pasiunile capitale ale bizantinilor. Ortodocși, așa cum voiau bizantinii să fie întotdeauna, ei au găsit în Biblie, mai întâi de toate în steaua magilor de la Răsărit sau în întunecarea soarelui la moartea lui Hristos, motive destul de puternice pentru ca, în ciuda tuturor, astrologia să li se pară un domeniu sigur. Și dacă li se contesta planetelor puterea de acțiune cauzală față de om și se limita doar la importanța lor „demonstrativă", atunci era salvată și libertatea voinței. Se pot găsi elemente cu privire la temă și la Părinții Bisericii. În general, se pare că ei nu au fost întotdeauna circumspecți față de aceste limite, însă îndeobște Biserica era împotriva astrologiei. Deja Sinodul de la Laodiceea în secolul al IV-lea interzice, nelimitat, clerului astrologia, iar împăratul Constantin emite în 336 un decret împotriva acesteia, de fapt nu din motive teologice, ci politice, adică pentru a curma „căutarea" din partea opoziției a unui nou împărat sau pentru perioada rămasă de domnie a împăratului în funcție. Dar nu doar practica vieții satisfăcută pe mai departe; mereu apar teoreticieni care vorbesc cu insistență despre astrologie. Astfel, la jumătatea secolului al VIII-lea un astrolog, un oarecare Ștefan, vine din califat și în mod firesc se definește ca filosof. El vrea să aprindă din nou în Bizanț entuziasmul pentru

domeniul său, unde existau oameni care să vorbească despre rău. Astrologia ar fi răspândită la toate popoarele, iar acel monarh care s-ar ocupa de ea în mod special ar deveni și cel mai victorios, într-adevăr, aproape stăpân al lumii. Legătura cu succesele astrologiei islamice este de necontestat și nu va trece mult până când și la bizantini „astrologia războiului" devine știința secretă cea mai prețuită. Astrologia este evlavioasă, pentru că utilizează înțelepciunea de a studia mișcările de pe cer, ca să se descifreze astfel ce întâmplări rele sau bune vor avea loc. Bineînțeles că acțiunea pe care o întreprind le este dăruită de Dumnezeu, iar ei sunt un produs al providenței divine. Înainte-cunoașterea este o calitate divină. El o dă numai acelora care sunt foarte credincioși și virtuoși și acelora care se străduiesc și depun mari eforturi în această știință.[18] Iată, astrologul se situează alături de profetul binecuvântat de Dumnezeu. Una sau două generații, după un anume Teofil din Edessa, numesc astrologia regina tuturor științelor, chiar dacă sunt atâția conducători de Biserici care predică alte punct de vedere. Studiul planetelor este o cale pentru cunoașterea lui Dumnezeu, iar Biblia dărâmă acest punct de vedere.[19] Apoi nu mai este o surpriză când matematicianul „iluminat" Leon, în prima jumătate a secolului al IX-lea, ca mitropolit de Tesalonic, îi fericește din amvon pe credincioșii săi cu considerații astrologice, menite să dea încredere populației că perioada foametei se apropie de sfârșit.[20] De fapt, împăratul Alexie I atribuie încrederea scăzută a populației în Dumnezeu influenței devastatoare a astrologiei, însă una dintre cumnatele sale îi permite lui Teodor Prodromitul să-i dedice o poezie frumoasă despre această știință fatală. Ultimele versuri, ca de obicei, sunt precaute:

„Nu aș dori să țin stelele pentru zei, prea bună,
Dar eu Îl recunosc pe Creator, care le-a acordat toată puterea.
De asta ne asigură și Moise, marele profet."[21]

Poate că Prodromitul dorea doar bani pentru versurile sale și de aceea le-a dedicat unei doamne bogate. Totuși, nepotul

numitului Alexie I, împăratul Manuel I Comnenul, aparține celor mai zeloși și entuziaști adepți. Bineînțeles că și el încearcă să ia toate precauțiile necesare în fața publicului: planetele nu sunt zeități, ele nu acționează, ci doar dau informații. Dar după aceea nu mai cunoaște niciun fel de rezervă și se aruncă în brațele astrologiei ca fiind unică. Că aceasta i s-a reproșat este mai puțin probabil, dar că el practica astrologia, cât și excesele, aceasta se potrivea puțin maiestății sale. Mihail Glyka, literatul mărunt, s-a distrat pe seama împăratului și probabil că din această pricină a ajuns la închisoare. Nichita Choniatul îi dă în vileag practicile, în mod înțelept, abia după moartea sa. Dar înainte de moartea acestuia, Biserica solicită o dezmințire pe care Manuel o face.[22]

Dar și fără aprobare imperială, astrologia a viețuit confortabil în Bizanț. Iar în ultimul secol și-a găsit și un apărător, Ioan Katrarios, care trece chiar și prin foc pentru ea și nu-l interesează nici măcar pasajele din Biblie care se opun acesteia.[23]

Pentru astrologie se putea face uz ici și acolo de Biblie. Situația este diferită în ceea ce privește credința bizantinilor în schimbătoarea Tyche (Soarta). Dar de ce să se vorbească aici despre aceasta? „A fi norocos", „a nu avea noroc" – sunt forme retorice, pe care le poate rosti și cel mai aprig dogmatician, fără ca astfel să uite de providență. Dar bizantinii vorbesc prea adesea și prea accentuat despre Tyche, ca acest lucru să nu bată la ochi. În repetate rânduri, atunci când este vorba de viață, se vorbește în același timp și de perfidia norocului, de caracterul său instabil și capricios, de Tyche și Moira. Într-o mică „dramatizare" din secolul al XII-lea, Tyche în persoană apare din pana lui Mihail Haplucheir:

„Eu stăpânesc pământul și ajung până în eter;
De-a lungul și de-a latul împrejur, toate mi se supun mie".[24]

La nevoie, unele lucruri pot fi acceptate ca reguli lingvistice impuse forțat de clasicism. Dar există un gânditor bizantin, Teodor Metochitul, care și-a exprimat categoric părerea despre întregul complex de probleme. Oricât de larg a trasat el direcțiile,

în acest context se mai pot folosi şi alte formulări mai puţin categorice, văzute într-o lumină specială. Pentru Metochitul, Tyche este adevărata putere lumească. Propria sa carieră şi eşecurile sale, dar şi eşecurile pe care trebuie să le accepte fiinţa statală bizantină decăzută din vremea sa formează fondul experienţelor sale. Oamenii îl considerau un iubit a lui Tyche, dar ce era el altceva decât comandantul unui vapor pe punctul de a se scufunda? În calitate de filolog şi istoric, Metochitul analizează cu atenţie întreaga istorie antică şi ajunge la concluzia că nu a existat nicio acţiune în viaţa anticilor care să nu fi fost determinată de voinţa lui Tyche, şi anume, de o voinţă oarbă: Alcibiade, Dimitrie Phalereus, Eumenes şi toţi diadohii lui Alexandru, dar şi Marius, Sulla, Pompei şi Caesar au fost chemaţi să depună mărturie. Pentru Metochites fiecare este un nebun care nu a inclus în consideraţiunile sale caracterul instabil al lui Tyche. Însă dacă în opoziţie aşezi speranţa, atunci schimbi doar o iluzie cu alta![25] Acest lucru este uimitor pentru un exponent al Ortodoxiei. Bineînţeles, speranţa, oarecum ca o credinţă neclară, că norocul ar putea rămâne permanent sau ghinionul să se transforme în ceva bun – niciun ortodox nu l-ar contrazice pe Metochitul. Dar aici, la acest punct, unde orice ortodox religios ar ajunge să vorbească despre speranţă ca virtute „divină", despre încrederea în providenţă, care va schimba în cele din urmă toate în bine, Metochitului nu îi vine în minte să acorde unor astfel de consideraţii nici măcar un spaţiu cât se poate de limitat. Ajunge totuşi, în alt loc, să vorbească în cele din urmă despre providenţă.[26] El reproşează bizantinilor că se agaţă de credinţa în providenţă doar atunci când le merge bine. Când situaţia se schimbă, atunci nu mai ştiu ce să facă cu acest capitol al teologiei lor; se înmulţesc reproşurile împotriva providenţei şi se pierde perspectiva misterului divin. Aceasta este o confirmare a atitudinii generale a bizantinilor faţă de credinţa în providenţă, despre care s-a făcut vorbire. Totuşi, nici în acest context Metochitul nu se gândeşte să motiveze mai detaliat şi să recomande credinţa în providenţă. El constată clar necesitatea acestei credinţe şi cu asta basta. Este ca şi cum conştiinţa sa ortodoxă ar fi bătut doar o clipă. Toate

acestea – aici doar un mic extras – trădează faptul că Tyche era pentru el mai mult decât o metaforă sau o retorică banală. Ea este o putere, care, așa cum o vede Metochitul, nu prea este compatibilă cu providența, iar Metochitul trebuie să fi simțit acest lucru. Providența rămâne o valoare teologică la limită, ea nu este negată, dar nu reprezintă nici o realitate religioasă. Plăcerea Metochitului este să compare cursul vieții din lume cu un mare teatru. De aceea nu mai suntem surprinși atunci când el presupune că în spatele dramaturgului și regizorului de teatru există un element uriaș nenumit, care poartă în chip misterios și inevitabil toate trăsăturile vechii sorți εἱμαρμένη. Câteodată în locul ei apare pur și simplu „timpul". Fiecare apariție și fiecare dispariție sunt descrise cu mare acuratețe; iar spectatorii din sală se află la rândul lor sub puterea acestei forțe, la fel ca și actorii. Sunt absolut valabile atât scenariul, cât și indicațiile regizorale. O observație în plus: atunci când Metochitul se afișează ca hagiograf, îl face pe Hristos sau pe Dumnezeu pur și simplu cel puțin spectatorul care urmărește din veșnicie faptele măreț e ale sfinților săi!

Firește, Metochitul știe mai bine să se exprime decât o mie de contemporani ai săi. În aparență însă nu este irelevant să acceptăm că „nu puțini" bizantini au împărtășit convingerea sa fundamentală. Dar este totuși necesar să accentuăm asupra următorului fapt: oriunde este vorba despre o scară a devierilor de la reprezentările ortodoxe, lipsește posibilitatea unei cuantificări, atât absolută, cât și relativă. Procentul bizantinilor care rămân „fără replică" este deosebit de mare, ca întotdeauna în astfel de cazuri. Și întrucât controlul asupra ortodoxiei era foarte riguros, se poate presupune că nu numai unii „deviau", cei despre care știm cu certitudine, sau cei care au declarat ei înșiși aceasta. Nu duc la absolut nimic informațiile ereziologilor despre „mulți" sau „foarte mulți". Istoria ne învață, într-un mod destul de general, că situațiile dificile sunt mai intens așternute pe hârtie decât viața și gândirea creștină normală, despre care aproape că nu se vorbește. E posibil ca ipoteza cea mai probabilă să se afle într-o anumită polaritate: aici o mână de credincioși bine informați și buni

cugetători asupra conținutului credinței lor, care își folosesc credința în scopul cel mai bun, chiar dacă ici și colo mai apare îndoiala; dincolo, o mână de persoane, de asemenea informate și cugetătoare, care se desprind, în parte în tăcere, în parte prin formulări precaute și în parte într-o „erezie" deschisă. Între acestea există o masă largă al cărei mijloc plutește într-un echilibru indiferent, dar care este atrasă la margini, cel puțin punctual și conform perioadei și oportunității, către poli cu o forță de intensități diferite, asemenea unui vibrator cu o putere de oscilare de diverse intensități. În acest caz, persoane ca Metochitul trebuie așezate de la mijloc în stânga, ceea ce înseamnă că puterea de atracție a polului opus pare să fi fost remarcabilă.

Se ridică însă întrebarea dacă nu cumva neplăcerile legate de relațiile din lume, îndoiala cu privire la providența lui Dumnezeu etc. nu au dus, ici și colo, la un dualism ontologic. E posibil însă ca această întrebare să nu fie atât de importantă în contextul nostru, dacă este vorba despre convingerile religioase cotidiene ale bizantinilor. Să mai amintim încă o dată ceea ce s-a spus despre ereziologi. În orice caz, lor le place să constate dualismul, deci, învățătura despre două principii. Vorbesc despre un dualism absolut, așadar, despre două principii existând independent dintotdeauna, unul bun și unul rău, dintre care ultimul este răspunzător pentru lumea materială, unde principiul rău a luat naștere prin cădere din cel bun. Sunt posibile diverse moduri amestecate, în primul rând colaborarea dintre bine și rău la crearea omului din materie și spirit. Cinste acestor teorii. Și poate că existau și anumiți eretici care le cultivau. Remarcabil rămâne faptul că cele mai importante erezii bizantine, care au fost acuzate de un astfel de dualism, înainte de toate pavlicianismul și bogomilii, nu au început în niciun caz cu teorii cosmogonice și prin explicarea metafizică a lumii, ci prin critica dură la adresa relațiilor bisericești și sociale din vremea lor; iar acest lucru face loc presupunerii că dualismul lor, ca afirmare ontologică, este un fapt secundar. Formulat foarte atent, el nu este nimic altceva decât rezultatul întrebărilor corespunzătoare ale cercetătorilor ortodocși către nonconformiști, care,

fiind întrebați despre motivațiile ascunse ale învățăturii lor, accentuează într-un anumit mod divergențele din lume, împingându-l pe diavol sau pe un oarecare alt „principiu" al răului în prim-plan; că acuzația de dualism a apărut mai mult sau mai puțin logic, fără ca aceste răspunsuri ale nonconformiștilor să fi fost acoperite întru totul de o „învățătură oficială" a sectei. Dacă analizezi substanța relatărilor demne de încredere despre pavlicieni, atunci persistă impresia că aceste comunități erau interesate de relația strânsă cu simplul mesaj al Noului Testament, pornind de la epistolele Apostolului Pavel. Dacă Pavel vede în Hristos sfârșitul Legii, iar în Evanghelie misiunea harului, atunci vechea lege iudaică își pierdea puterea și se putea renunța la Vechiul Testament. La ereziologi rezultatul apare ca eliminare a Vechiului Testament de către eretici. Dar ei merg și mai departe și pun în seama lor acceptarea a două zeități, a uneia bune, care va stăpâni viitorul eon, și a alteia rele, care poartă responsabilitatea pentru creația materială. Din întâmplare în spate nu se află nimic mai mult decât deosebirea pe care o întâlnim deja în creștinismul antic, adică, între Jahwe, creatorul existenței îndoielnice și Dumnezeul milostivirii, Tatăl lui Iisus Hristos; cu alte cuvine, deosebirea dintre cei doi Eoni va duce probabil la manifestarea în ipostasuri. În orice caz, adevărata învățătură a pavlicienilor nu se suprapune în conținut cu acel dualism, după cum l-au formulat ereziologii. Totuși ei își trag ultimele concluzii din nemulțumirile față de Biserica Ortodoxă din vremea lor. Tocmai din acest motiv îi putem considera ca polul extrem al nemulțumirii, de care erau atrași și alți bizantini, așa cum va trebui să mai arătăm – istoria ereziilor ca extrapolare a curentelor și mentalităților religioase. În astfel de situații de nemulțumire față de propria Biserică se articulează aproape întotdeauna nonconformismul prin recurgerea la Biblie, la învățăturile simple ale Evangheliei, care se află într-o contradicție atât de izbitoare față de autoportretul unei Biserici de stat. De fapt este o chestiune de experiență, prezentă în istoria Bisericii, ca pe de o parte Cuvântul lui Dumnezeu să fie lăudat, ca singurul care mântuiește, și în același timp să poată fi ținut ascuns credincioșilor. Pe de altă parte:

cu cât o teologie se comportă „mai scolastic", cu atât îi este mai ușor biblicismului pur să se ridice împotriva ei. Iar prin scolastică se respinge după aceea tot ceea ce o justifică, și fiecare instituție care o reprezintă.

Așa se face că în acest context este aproape caracteristică prima întrebare a femeii care îl convertește mai târziu pe conducătorul pavlicienilor, pe Sergiu, și anume, de ce el nu citește Evangheliile, deși este totuși un om educat.[27] La aceasta Sergiu răspunde că nu le este permis oamenilor din lume să o citească, ci doar preoților. Este surprinzător faptul că ortodoxul care relatează aceasta nu aduce în față un *dementi*. După câte știu, nu există dovezi pentru o astfel de interdicție în Bizanț sub această formă foarte strictă, de lecturare a Bibliei de către laici. E posibil ca această explicație să aibă în vedere faptul că în mod normal laicul ajungea să audă Biblia doar după o alegere strictă, adică numai acele fragmente care erau folosite ca lectură liturgică.[28] Ca de obicei, pavliciana continuă: Fiecare om trebuie să aibă nu doar permisiunea, ci și obligația de a citi Biblia, tocmai pentru că Dumnezeu vrea mântuirea tuturor. Iar la El nu există ranguri pentru persoane și, în primul rând, niciun fel de privilegii pentru preoți. Preoții ortodocși folosesc Cuvântul lui Dumnezeu ca negustorii, iar laicii află de la ei doar atât cât ei consideră că este bun. Din discuția ce se desfășoară în continuare, dar și din alte relatări, aflăm despre înțelegerea specială a Bibliei de către această sectă. Pavel, Apostolul, este martorul-cheie, iar epistolele sale – lectura cea mai importantă. Fiecare conducător al lor este de fapt reprezentantul Apostolului, înzestrat cu harisma sa; însăși comunitățile lor sunt numite după Bisericile întemeiate de către Apostol. Tot ceea ce a apărut după perioada apostolică, cu referire la ritual, este respins; chiar și ceea ce se prezintă ca guvernare bisericească. Liturghia lor constă de fapt în întruniri pentru rugăciuni simple. Nu există nicio ierarhie, excepție fac câțiva președinți de comunitate, care de fapt nu sunt hirotoniți. Sunt condamnate venerarea crucii, cinstirea sfinților, minunile etc. și totodată clădirile bisericești sfințite. Au respins ei oare toate sacramentele? În orice caz, ereziologii pretind acest

lucru în cazul botezului și al euharistiei. Nu sunt pe deplin sigur că au dreptate. Probabil că reprezentanții pavlicieni au căutat să vorbească partenerilor ortodocși despre semnificația mai profundă, pe care ei doreau să o vadă în spatele riturilor – aceasta tocmai împotriva unui ritualism pur, tot mai des întâlnit la unii ortodocși. De aici partenerul ortodox a tras concluzia că ei nu sunt deloc interesați de ritualuri. Ceea ce este greu de imaginat atunci când este vorba de pavlicianismul lor. În orice caz, ceva din *ecclesia spiritualis* se află în pavlicianism. I se poate reproșa comportamentul său militant; dar în cele din urmă chiar bizantinii l-au forțat în acest sens, exceptând faptul că nu fiecare conducător pavlicianist a fost de acord cu un spirit de luptă. Nu trebuie nici să-i prezentăm ca o sectă aristocratic-cavalerească. De fapt, din când în când a avut conducători „nobili", dar conform tuturor informațiilor pe care le deținem, ea avea adepți din toate cercurile posibile și cu greu poate fi considerată ca reprezentativă pentru o anumită clasă. Tot atât de puțin important este să vorbim doar de o sectă armenească. Indiferent unde au fost puse bazele sale, ea a pătruns oricum adânc în spațiul bizantin și s-a răspândit chiar în cercurile imperiale și instituționale. Se pare că i se potrivește lui Nichifor I, atunci când Teofan Cronicarul îi reproșează o deosebită înclinație spre pavlicianism.[29] Un conducător pavlicianist, Simeon, în timpul împăratului Iustinian al II-lea, a fost inițial trimis la pavlicieni în calitate de comisar imperial pentru a-i aduce la rațiune. Apoi el s-a convertit la sectă. Karbeas, unul dintre marii conducători, a fost la început protomandator imperial în armata lui Teodot Melissenos; și în continuare auzim de pavlicieni, și nu puțini, în armata imperială. Cu alte cuvinte: pavlicienii fac parte din *contre-verité* a ortodoxiei bizantine; ei reprezintă o extremă în critica vieții rituale ortodoxe, dar se poate presupune că aveau și simpatizanții lor.

Ceva asemănător este valabil și pentru bogomili. Despre analiza învățăturii și preocuparea lor cel mai bine este să se urmărească tratatul pe care l-a redactat împotriva lor prezbiterul bulgar, Cosma.[30] De fapt el aparține spațiului bulgăresc, dar această

Bulgarie este ocupată și stăpânită de bizantini; este un fapt aproape sigur că prezbiterul Cosma a scris imediat după 972, deci într-o perioadă foarte apropiată de începuturile ereziei. Mai mult, el scrie nefiind influențat de ereziologi, deci nu prea există primejdia prezentării de modele de eretici, concepute anterior. Și nu în cele din urmă, el adaugă la atacurile sale împotriva ereticilor lungi avertismente Ortodoxiei, care clarifică în special punctul pe care și-au fundamentat ereticii învățătura lor.

Pentru Cosma, bogomilii sunt evident oameni mărunți, țărani, zilieri, printre ei și preoți săraci, care se străduiesc cu deosebită smerenie și blândețe, dar rămân întotdeauna în umbră, își acoperă fața, nu vorbesc mult; ceea ce impresionează cel mai mult este rugăciunea continuă, și astfel își câștigă faima de oameni simpli și credincioși. Apoi vine marele *dar*: toate acestea ascund doar lupul în piele de oaie. Ei disprețuiesc crucea și icoanele, resping venerarea Maicii Domnului, la fel și Vechiul Testament, instituțiile bisericești și Tainele și, înainte de toate, ierarhia: „latră precum câinii împotriva ei." Toate acestea se suprapun, mai mult sau mai puțin, cu ceea ce li se reproșează pavlicienilor. Apoi dualismul: pentru bogomili ar fi diavolul care a creat lumea și oamenii, iar diavolul, pe care îl numesc de preferință cu un cuvânt biblic, anume Mamona, este stăpânul lumii, despre care Noul Testament vorbește de nenumărate ori. Cosma nu lasă niciun fel de îndoială: concluziile pe care ei le extrag din această învățătură sunt de natură social-revoluționară. În orice caz, din nou după Cosma, ca urmare a luptei împotriva stăpânului lumii, ei refuză toate serviciile față de cei care se dau drept stăpâni în această lume și este normal că în felul acesta îi slujesc lui Mamona. Ei își învață adepții să nu se supună niciunei autorități. „Îi defăimează pe bogați, îi urăsc pe împărați, se distrează pe seama oficialităților și sunt de părere că Dumnezeu îi detestă pe cei ce lucrează pentru împărat. Îl sfătuiesc pe fiecare slujitor să refuze a lucra pentru stăpân." Este oare dualismul la început? Este posibil, într-adevăr, chiar foarte posibil, ca prezbiterul Cosma să sistematizeze aici. La început a fost probabil opoziția pasivă a subordonaților împotriva solicitărilor stăpânitorilor feudali, iar ca

urmare s-a impus motivația cu „stăpânul lumii", sau ambele puncte de plecare au convers spre aceeași concluzie. Sloganul dogmatic ca slogan al revoltei sau cel puțin al opoziției pasive!

Este meritul tratatului lui Cosma, care, prin reproșurile făcute Ortodoxiei, ne aduce lămuriri clare ce privesc multiplele prilejuri de critică, oferite bogomililor de viața bisericească și economică a vremii, și cât de puțin se deosebeau chiar și unele principii răspândite în Ortodoxie față de cele ale bogomililor. Unele aspecte ar putea fi tipic „bulgărești", dar cel care cunoaște într-o oarecare măsură structura muncii și cea feudală a Imperiului Bizantin din acea vreme va considera desigur, trecând peste Bulgaria – și într-adevăr îi găsim pe bogomili într-o formă sau alta în țările principale ale imperiului – ca o generalizare reprezentativă, opoziția împotriva Ortodoxiei, poate mai puțin în ceea ce privește doctrina credinței, cât în măsura în care se dovedește suport al sistemului economic și de guvernare al imperiului și se adaptează acestuia.

O privire asupra sectei messalienilor sau eutihienilor, deci a „rugătorilor", ne mijlocește un nou aspect al atitudinii religioase a bizantinilor. Teodoret de Cyr observă că ei pot fi numiți și entusiaști[31] și într-adevăr Bizanțul a folosit mereu această denumire cu referire la ei. Despre originea învățăturii lor suntem informați mai bine decât în cazul altor secte, deoarece s-a dovedit că trei ereziologi, între secolele al V-lea și al VIII-lea, au folosit vechiul lor catehism în mod independent și l-au copiat parțial. S-a reușit chiar și verificarea câtorva din aceste citate.[32]

Secta messalienilor nu este interesată nici de cosmogonie, nici de biserică și nici de societate; ei sunt preocupați în mod exclusiv de ei înșiși, iar punctul lor de plecare nu este deloc nebisericesc, și anume păcatul originar. Numai că ei fac ceva deosebit din acesta. Prin păcatul protopărinților, răul intră de la bun început în fiecare om, dar nu doar ca o aplecare spre păcat sau obicei sau ceva asemenea, ci ca enipostasiere (ἐνυποστάτως sau οὐσιωδῶς). În fiecare om viețuiește un diavol profund personal. Împotriva acestuia nu ajută nici Botezul; ei compară Botezul cu o seceră, care de fapt poate tăia excrescențele buruienilor, dar nu poate ajunge

la rădăcină. Chiar şi Euharistia poate să îndrepte doar puţin. Singurul mijloc pentru a-l alunga pe diavol este rugăciunea permanentă, conform cuvintelor Domnului: „Rugaţi-vă neîncetat!" Cu cât ne rugăm mai intens şi mai îndelung, cu atât mai repede se apropie ora eliberării. Când s-a ajuns la acest punct, atunci diavolul pleacă prin expectoraţie sau salivă, iar cel care este foarte atent poate să-l şi vadă, deoarece el iese din trup ca un fum sau ca un vierme. Apoi de îndată urmează sălăşluirea Duhului Sfânt. Şi aşa cum a fost simţit diavolul, tot aşa este simţit şi El. El este primit ἐν αἰσθήσει πάσῃ καὶ πληροφορίᾳ – adică în certitudinea trăită senzorial, aşa cum o femeie experimentează şi simte întâlnirea cu bărbatul. După sălăşluirea Duhului, messalienii se găsesc *ipso facto* într-o stare de deplină despătimire şi nepângărire şi pot vedea cu ochiul trupesc Sfânta Treime (τοῖς τῆς σαρκὸς ὀφθαλμοῖς, σαρκικῶς). De asemenea, este de la sine înţeles că astfel ei pot privi în viitor şi au parte de viziuni şi revelaţii. Nu lipsesc concluziile etice: nu sunt necesare pe mai departe nici sacramentele şi nici exerciţiile ascetice. Şi nu se mai găseşte motivare de ce omul trebuie să lucreze şi de ce trebuie să-şi închidă drumul către toate plăcerile pe care la oferă această viaţă. Cine a tras concluzia că astfel se legitimează orice desfrâu, sectanţii sau ereziologii, are în faţă problemă nerezolvată.

La început se află acea experienţă fundamentală care se repetă mereu în istoria evlaviei creştine, nevoia de „trezvie". În cadrul învăţăturii convenţionale a Bisericii, aceasta poate fi desemnată ca reactivare a entuziasmului harului botezului; ea poate fi plasată în prim-plan faţă de botez, aşa cum la messalieni poate fi explicată ca necesară vindecării, devalorizându-se în mod corespunzător botezul. Materialismul izbitor, prin care urmările păcatului originar devin ipostasuri, şi senzorialitatea, prin care aflăm sălăşluirea harului, sunt cazuri extreme ale solicitării permanente şi repetate a certitudinii harului. Rugăciunea continuă aparţine sferei unui biblicism, care, după posibilităţi, se cramponează de un singur text şi scoate de acolo ceea ce el cu greu mai poate oferi. Messalienii nu sunt interesaţi să se desprindă de Biserică; ei se pot supune

tuturor riturilor și obiceiurilor, pentru că totul este ἀδιάφορον, rămâne indiferent. Este de înțeles faptul că își desfășurau misiunea în mod predilect în mănăstiri, în grupuri de monahi și sihăstrii, pentru că acolo aveau asigurate cel mai bine condiții pentru indiferența lor față de muncă, liturghie, Biserică, disciplină. De aici și urmările neîntrerupte ale fenomenelor messaliene din istoria Bisericii Bizantine. Textul lor atenuează treptat afirmații mult prea dure din catehismul lor originar. Botezul este iarăși revalorizat, cel puțin până la un anumit grad, și se dezvoltă o învățătură, conform căreia Duhul Sfânt se sălășluiește în suflet chiar la primirea acestei taine; de fapt la început trebuie să împartă spațiul cu diavolul, căci acesta poate fi într-adevăr eliminat doar prin rugăciune permanentă. Aceasta nu cauzează slăbirea atractivității învățăturilor sectare. Fenomenul este cu atât mai justificat dacă remarcăm că, de pildă, o culegere messaliană de omilii, care prezintă învățăturile într-o formă mai potrivită – cunoscută în mod greșit sub numele părintelui monah Macarie[33] – era permanent citită cu entuziasm de către unul dintre fondatorii pietismului german, Johann Arndt, așa încât o cunoștea aproape pe de rost; că Gottfried Arnold a tradus-o în germană, iar marele John Wesley în engleză. „Fericitul Macarie" era într-adevăr lectura preferată a monahilor bizantini, iar învățăturile sale își fac apariția neîncetat.

După încheierea controversei icoanelor, care a fost *per nefas* puternic stilizată în discuțiile hristologice, Bizanțul nu prea cunoaște mari mișcări dogmatice cu tentă eretică. Ceea ce se petrece în preajma patriarhiei și a Curții în secolul al XII-lea, cu privire la dispute și sinoade, era disputa cu privire la *hérésies des didascales* (J. Gouillard); exerciții dogmatice ale unor clerici cu o poziție bună în cadrul catedralei. Dar ceea ce izbucnește în permanență, ceea ce irită mereu Ortodoxia, producând ici și colo daune, aceea nu poate fi întotdeauna stabilit genealogic; dar conform fenomenelor poate fi legată de conceptele și reprezentările de natură pavliciană, bogomilă și messaliană. În acest context este complet neimportant, pentru scopurile noastre, ce etichetă ne aplică erezиologii; este vorba în exclusivitate de mânie.

Bogomilismul ar fi putut lua naștere din învățătura oamenilor de rând, iar messalianismul din convingerea monahilor entuziaști și needucați; mișcările însă se întind și mai departe, de exemplu, chiar la Curte. Se pare că *sevastocratorul* Isaac, fratele împăratului Alexie I, nu era fără simpatie față de bogomili. De ce oare? El participă la o discuție prietenoasă imaginară a fratelui său cu conducătorul bogomililor constantinopolitani și astfel află despre învățăturile lor de la prima mână.[34] Totuși acest Vasile pare să fi trecut în mod înțelept peste un punct, și anume, că potrivit viziunii sale structurile stăpânirii lumești sunt ale diavolului. Cu atât mai satisfăcut ar fi putut să fie prințul la aflarea informației despre dușmănia ierarhică. Este același Isaac, care, de exemplu, cu prilejul reaprinderii disputei icoanelor, a confiscat icoane scumpe pentru a-și umple vistieria de război; i-a certat pe opozanții împăratului ca „cinstitori ai materiei".[35] În afară de aceasta mai există snobul, care, fără a renunța la niciunul dintre stilurile de viață feudale, se comportă ca un marxist. Dar și unii episcopi sunt bănuiți de bogomilism sau messalianism, însă se înțelege că mai mult călugării. Procesele religioase se înmulțesc. S-a vorbit deja despre purtătorii de tolbe. Psellos caută eutihieni și închinătorii la Satana în Tracia. Patriarhul Cerularie – dacă este să-l credem pe Psellos – se lasă în seama unei profetese, sprijinită de monahi vestiți, care face profeții entuziaste și experiază apariții ale Botezătorului și ale Maicii Domnului.[36] Un om de încredere al împăratului Alexie, Traulos, presupus convertit de la pavlicianism și acum bun ortodox, refuză în cele din urmă să-l urmeze pe împărat și se alătură restului de pavlicieni revoltați în jurul cetății Philippopolis, ia legătura cu „sciții" (probabil pecenegii și cumanii) și luptă deschis împotriva imperiului. Bogomilii și armenii, așa relatează Ana Comnena, ar fi de fapt de altă credință decât pavlicienii, dar în acest caz s-ar fi aliat cu revoltații.[37] În 1092, Patriarhia i-a intentat proces unui anume Nil, căruia i-a reușit, „în ciuda inculturii sale", să atragă la el persoane din cele mai bune cercuri din capitală. Rămâne oarecum nesigur unde poate fi încadrat; putem vorbi probabil despre un evagrianism entuziast, după cum l-a judecat Sinodul din 553 *à propos* de

„isocreștini", și acesta amestecat cu câte un element din catehismul bogomilian. Oricum, el a dat o dezmințire.[38] La puțin timp după aceea, un preot pe nume Blachenites este obligat să se prezinte în fața judecătorilor bisericești. Deși aparținea clerului, el a „vorbit urât despre Biserică", a luat legătura cu entuziaștii și s-a lăsat infectat de ei. „Mulți" erau adepți ai săi, în primul rând persoane din marile familii ale capitalei.[39] În 1140 se descoperă în mâinile stareților și ale reprezentanților mănăstirilor scrierile unui monah, deja trecut dincolo, Constantin Chrysomallos, „pline de erorile entuziaștilor și ale bogomililor". Cărțile sunt arse, iar de acum încolo nu trebuie să mai apară niciuna fără o analiză prealabilă făcută de Patriarhie.[40] La scurt timp după aceea, mitropolitul din Tyana cappadociană denunță doi dintre episcopii săi ca fiind bogomili. Conform învățăturii lor – au provenit din tagma monahilor și au obținut hirotonirea prin vicleșug – doar monahul poate spera la mântuirea veșnică, dar nu și laicul. Fiecare ar trebui să se supună trei ani unui post dur de alimente, iar după aceea s-ar putea bucura de toată libertatea. Este refuzată cinstirea crucii; ei hirotonesc diaconițe și concelebrează cu ele, distrug sfintele icoane și consideră minunile Arhanghelului Mihail ca o lucrătură a diavolului.[41] După aproximativ un an apare cazul monahului Nifon. El nu este încântat de acuza adusă între timp celor doi episcopi cappadocieni și relatează acest lucru oricui vrea să-l asculte. Fără ei, restul Bisericii, evident al ierarhiei, ar consta din eretici. El este judecat ca bogomil după ce vorbește foarte deschis în fața judecătorilor, numindu-i pe cei doi episcopi nevinovați și aruncând anatema împotriva „Dumnezeului evreilor".[42] Condamnarea lui Nifon a avut loc sub patriarhul Mihail al II-lea. Urmașul acestuia, Patriarhul Cosma, l-a eliberat pentru că îl considera un sfânt. Împăratul îl bagă pe Nifon din nou la închisoare și, întrucât că Cosma nu poate împiedica acest lucru, își exprimă dorința de a împărți celula cu Nifon. În cele din urmă este detronat. Istoricul Kinnamos[43] face următoarea apreciere în legătură cu el: „Un om simplu, dar în rest înzestrat cu toate calitățile". Nichita Choniatul[44] mai aduce și alte amănunte interesante: Cosma a fost un patriarh plin de virtuți. Surprinzătoare este

în mod deosebit dărnicia sa către săraci. Ea mergea atât de departe, încât odată şi-a lepădat haina, tunica şi şalul din pânză de pe cap pentru a le dărui celor necăjiţi. Pe cei din preajma lui i-a îndemnat să facă la fel; aşa că acum împărţeau din cele ale lor şi se luptau pentru bunăstarea aproapelui lor. Sevastocratorul, fratele împăratului, îl cinstea ca pe un sfânt.

Trăsăturile individuale se împletesc gradual într-o imagine de ansamblu: Ortodoxia se frământă, nu din pricina marilor erezii speculative, ci ca urmare a unei opoziţii lente împotriva propriei autoreprezentări în ritual şi ierarhie. Ea se apără prin expulzare şi închisoare, prin arderea cărţilor şi cu acuza de pavlicianism, bogomilism şi messalianism; în cel mai bun caz, de toate trei la un loc. Bărbaţi de talia patriarhului Cosma simt, în mod evident, nevoia socială pe care o iau ca temei, şi fac ceea ce li se pare drept: încearcă ca prin milostenie să activeze în cercurile lor atitudini asemănătoare, ceea ce într-adevăr le reuşeşte. Dar marea societate nu-şi aduce contribuţia. Pentru ea cercul lui Cosma ajunge „într-o poziţie necontrolabilă". Choniatul relatează în continuare cum că s-a format o clică de episcopi, evident din aceia fără ocupaţie şi prelaţi obsedaţi de nimic altceva decât rentele lor anuale, care îşi făceau veacul în capitală, probabil pentru că episcopiile lor erau pline de necredincioşi. Acest clan l-a acuzat pe Cosma de planuri de trădare în colaborare cu sevastocratorul Isaac. El cade, deoarece a fost acuzat şi de aceeaşi erezie ca şi Nifon, adică de bogomilism.[45] Secta pe tronul patriarhal? Nu chiar. Dar se închid ochii înaintea adevăratelor scopuri ale sectarilor şi îi denunţă de dragul simplităţii pe aceia care ţin ochii deschişi, ca aparţinători la sectă.

Secolul al XII-lea nu reprezintă sfârşitul; provocarea Ortodoxiei merge mai departe. Chiar şi în imperiul niceean, deci, într-o vreme când imperiul era limitat la regiuni din Asia Mică, patriarhul Gherman al II-lea se confruntă mereu cu bogomilismul şi avertizează, mai ales populaţia din Constantinopol, în legătură cu acesta.[46] Au existat persoane care în fapt s-au lepădat de erezie, dar în secret au răspândit în continuare învăţăturile ei.

Un capitol sensibil rămâne cel referitor la relațiile dintre isihaști și palamiți, de o parte, și bogomili-messalianeni, pe de altă parte. Multe aspecte, care vor fi prezentate aici, stau în slujba marii dispute referitoare la învățătura lui Grigorie Palama; ceea ce poate fi privit ca stabilit din perspectivă istorică nu este prea mult. Rămân rămășițe nerezolvate. Chiar dacă unele elemente, pe care știu să le prezinte antipalamiții, nu rezistă probabil unei critici aspre: că reproșurile au fost formulate așa și nu altfel, aruncă o lumină asupra atitudinilor fundamentale; permite presupunerea curentelor, care în mod indiscutabil puteau fi susținute, tocmai pentru că erau aici și erau foarte puternice. Nichifor Gregoras relatează în primul rând, în mod cu totul general, despre faptul că Athosul ar fi infectat de falși credincioși, de necinstitori ai sfintelor icoane și de eretici care se referă la omenitatea lui Hristos (adopționismul, docetismul).[47] El cunoaște chiar numele conducătorilor. În cele din urmă au fost judecați și alungați. Unii s-au adunat iarăși la Tesalonic și în Bereia. Chiar și Constantinopolul a fost infestat de ei. El îl pune apoi pe tânărul Grigorie Palama în legătură cu respectivele cercuri. Biograful acestei persoane relatează despre eroul său că, atunci când a dorit să devină monah pe Muntele Athos, în călătoria sa într-acolo cu frații săi a făcut o oprire de câteva luni pe Muntele Papichion, iar în apropiere a dat de o așezare monahală „a marcioniților și messalienilor".[48] El a avut dispute cu ei despre „rugăciune", despre cinstirea crucii etc., iar eforturile sale de convertire au avut succes. Biograful lui Palama scrie la mult timp după aceea că nu doar Gregoras, dar și Varlaam de Calabria l-a acuzat pe Palama de messalianism. Probabil el a dorit să-l dezvinovățească pe eroul său întru totul de orice suspiciune. Cu toate acestea, chiar un biograf modern al lui Palama consideră potrivit să vorbească despre contactele personale între isihaști și bogomili-messalieni, în temeiul trăsăturilor comune ale concepției lor despre viața spirituală. În orice caz, și Gregoras leagă faptul că Palama a părăsit iarăși Athosul nu de teama năvălirii turcilor – cum spune biograful –, ci din cauza persecuției împotriva bogomililor de pe Muntele Sfânt.[49] În Tesalonic el ar fi intrat în cercul de habotnici, care era condus de un atonit abia ieșit din

noviciat, patriarhul de mai târziu, Isidor. Conform izvoarelor palamitice, acest Isidor a desfăşurat o propagandă încununată de succes mai ales printre doamnele de vază ale oraşului. Potrivit antipalamiţilor este vorba de întruniri dubioase; s-ar fi reluat contactele cu bogomilii, a căror prezenţă în Tesalonic este de altfel clar dovedită. Cele spuse ar putea fi suficiente pentru a scoate în evidenţă afinităţile şi oportunităţile. Numărul mare de reproşuri şi dezbateri într-o parte şi în alta – numai unele au putut fi scoase la iveală – ne pune totuşi pe gânduri. Dar Ortodoxia a învins mereu, bineînţeles nu fără dificultăţi şi pierderi. Victoria a fost câştigată cu preţul preluării unor trăsături cu totul specifice, pe care le-am întâlnit deja în epoca timpurie a messalianismului. Prin dogmatizarea învăţăturii palamite despre diferenţa dintre fiinţă şi energiile lui Dumnezeu, marele Sinod de la 1451 preia şi teoriile luminii taborice, adică despre posibilitatea vederii lui Dumnezeu cu ochiul trupesc şi astfel, implicit, aversiunea împotriva vieţii monahale comunitare, împotriva unei lucrări monahale cotidiene, stabilită prin liturghie şi împotriva altor forme de cult. Dar accentuăm din nou: aici nu este vorba de o istorie a ereziilor ca atare, ci despre erezia ca graniţă extremă a oportunităţilor care existau în lumea credinţei bizantine. În repetate rânduri va fi indicat ceva ca element prim, ostil credinţei, ceva care, mai presus de orice, nu îşi are originea în altceva decât într-o credinţă foarte individuală, de pioşenie entuziastă sau într-o aversiune împotriva unui ritualism mult prea mare, impus de Ortodoxie. În acest context, monahilor le revine un loc deosebit şi asupra lor trebuie să se insiste şi în continuare, chiar din punctul de vedere al nonconformismului.

Teoria potrivit căreia monahismul bizantin ar fi apărut din opoziţia faţă de aspectele lumeşti ale Bisericii constantiniene este greu de contrazis. Totuşi, nu poate fi trecut cu vederea faptul că, îndreptându-ne spre anahoreză, alături de motivele pur spirituale, chiar şi alături de respingerea fiscului şi a serviciului militar, un rol decisiv îl joacă şi nemulţumirea faţă de secularizarea Bisericii. Izvoarele permit acestor motive să devină din ce în ce mai transparente. Critica deschisă la adresa Bisericii şi a formelor ei de

manifestare rămân în fapt o raritate. Nonconformismul constă în mare într-o renunțare tăcută. Tragedia acestui monahism constă în aceea că într-o fază ulterioară, care nu s-a lăsat mult așteptată, a fost exploatat într-un mod nu tocmai corect de o Biserică politizantă. Așa se face că, în consecință, cei care regretau pătrunderea lumii în pustie au continuat mereu să se ferească de ea până la un refuz total. Acest fapt își găsește expresia nu doar într-o mistică, precum aceea a lui Evagrie Ponticul, care izolează Biserica de societate aproape în totalitate, dar și în relatările despre monahi, care se retrag mereu până în „cele mai îndepărtate colțuri" ale pustiei, până la utopia geografică „dincolo de Muntele Sinai". Acolo întâlnesc o oază, mai clar exprimat, paradisul. Relatările arată diferențele. Drumul spre paradis solicită o harismă deosebită. De exemplu, părintele pustiei, Pafnutie, întreprinde o astfel de călătorie.[50] El merge patru zile prin pustie, având la el puțină apă și pâine. Apoi zile întregi fără mâncare și băutură, fiind hrănit în mod miraculos de un înger. În sfârșit el ajunge într-o regiune paradiziacă: apă, palmieri, verdeață proaspătă și animale sălbatice, care stau împreună în mod pașnic – și în cele din urmă un bărbat, în unele versiuni o pereche de oameni. Vederea lor stârnește la început teamă; sunt ființe complet goale, cu păr crescut pe tot corpul și pe cap, care ajunge până la partea rușinoasă. Pafnutie se retrage mai întâi pe o stâncă, deoarece crede că este vorba de hoți. Însă apoi prinde curaj și coboară. Dar de această dată ființa plină de păr fuge de el. Pafnutie merge după el și își aruncă veșmântul, așa că și el rămâne gol. Cel urmărit se oprește abia acum. „Eu te-am așteptat", spune el, „până când ai lepădat materia acestei lumi". El ar fi fugit pentru că nu putea suporta mirosul unui om îmbrăcat. A stat în această singurătate șaizeci de ani, și pentru prima dată vedea din nou un om. „Mai există lumea? Se mai revarsă Nilul peste mal"? El i-ar fi văzut pe Ilie și pe Ioan Botezătorul; îngerii i-ar fi adus euharistia și un palmier fructele sale de douăsprezece ori într-un an, pentru a-l hrăni. Ambii bărbați petrec noaptea, dar a doua zi dimineața pustnicul – el se numește Onufrie – este mort. Este interesant de constatat că acest motiv este preluat mereu și de hagiografia bizantină

de mai târziu.[51] Bineînțeles că nu este vorba despre Nil, dar întrebarea „mai există lumea" reapare. Aceste replici târzii ale legendei lucrează în cazul unor sfinți inventați; ceea ce doresc ei este să prezinte marea renegare, în nepătimire totală și aversiune împotriva lumii și a omului, ca un ideal; o nepătimire care ținteşte spre redobândirea paradisului pierdut, a unui paradis care este așezat undeva la marginea lumii și totuși deja în afara lumii. Realizarea acestei forme de existență, care este idealizată aici, e posibil să fi fost într-adevăr încercată ici și colo, dar mai degrabă este vorba de proiectări nostalgice, care pun la zid experiența concretă și neplăcută a vieții ca atare, chiar a vieții mănăstirești și religioase.

În acest context, au dreptul de a fi amintiți și eremiții, care erau numiți „boskoi" (βοσκός, aici nu ca păstor, ci ca animal de turmă!). Ei nu voiau să trăiască în alte condiții decât ca animalele din pustie sau de la păşune. Renunță la orice fel de locuință, „pasc" oriunde pot găsi ierburi și fug din fața oricărei comunități omenești. Contrar situației primilor monahi din „adâncurile" pustiei, ei sunt serios atestați istoric, ca noi să-i fi putut pur și simplu alunga în lumea legendei.[52]

De fapt Biserica bizantină nu stânjenea cu nimic toate acestea. Dar ea cunoștea și anumite limite. Nu-i plăcea atunci când astfel de eremiți părăseau locurile lor din singurătate și veneau în comunități și orașe, aducând cu ei și idealurile lor. Atunci ea îi amenința, chiar cu cenzuri eccleziastice; eremitul entuziast nu este periculos pentru Biserică prin nonconformismul său și o cinstește atunci când rămâne acolo unde este locul său, și anume în pustie.[53]

În fine, printre nonconformiști aș dori să-i număr, cu oarecare rezerve, pe așa-numiții *saloi*, „nebunii întru Hristos". Este vorba în primul rând de o formă extremă de autorenunțare ascetică. Nebunul întru Hristos (*salos*) se dă nebun de-a lungul vieții sau doar pentru câțiva ani. Aceasta îl supune batjocurii și cruzimii concetățenilor, iar el are prilejul să exerseze răbdarea și smerenia. Dar nebunul este în această lume o ființă dual㠂. Deoarece de el este agățat și un tabu; el aparține unei lumi, cunoscute demonilor înspăimântători. Îți poți bate joc de el și îi poți juca feste, dar trebuie

să fii mereu precaut, lucru care îi dă nebunului o libertate care depășește simpla „libertate a nebunilor". Cea mai veche relatare despre viața unui astfel de nebun pe care o avem a fost scrisă de episcopul cipriot Leontie de Neapole, în secolul al VII-lea.[54] Eroul aparține secolului al VI-lea, Simeon din Edessa. Mai întâi el a trăit ca un *boskoi*, dar după aceea pleacă cu nebunia sa în misiune la oraș și acolo își duce viața. S-a presupus că la origine s-ar afla o lucrare populară siriacă. Ca întotdeauna, Leontie îl ia foarte în serios pe eroul său, cu toate că prin farsele sale se punea mereu „împotriva buneicuviințe" și crea piedici în desfășurarea sfintei liturghii, iar despre comportamentul său față de cler este mai bine să păstrăm tăcere totală. Dacă este un fapt istoric sau nu, evenimentelor, așa cum sunt ele lăsate de episcop și creatorul lor să se desfășoare, fără a fi blamate, le lipsește ceea ce era în general presupus ca loialitate față de Ortodoxia formală, ritualizată. A acceptat Leontie o astfel de critică sau, prin folosirea în scop moral al acestor *drôleries*, el nu voia să recunoască atacul propriu-zis? În orice caz, Conciliul de la Trullan, bineînțeles foarte bine calculat, nu voia să știe nimic despre astfel de forme de asceză; se temea de cutume corupte și îl supune pe *salos* exorcizării![55] Totuși în secolul al X-lea s-a încercat ca, după modelul vieții lui Simeon, să se creeze un nou *salos* ideal, căruia creatorul i-a dat numele de Andrei.[56] Ceea ce s-a făcut este în mod natural mai puțin bizar decât în cazul lui Simeon, dar neadaptabilitatea lui este la fel de clară. Totul pare o încercare de a-și exercita misiunea în spelunci și printre oamenii străzii *(clochards)* din Constantinopol, spre care probabil că niciodată nu s-a îndreptat vreun preot sau vreun episcop bizantin. El leagă de activitatea sa și o bună parte din apocalipsă, pentru ca sub această formă să adreseze critici împăratului și stăpânirii. E posibil ca totul să nu fie decât literatură, totuși, dincolo de aceasta, nu dispare puterea mărturisirii. Se presupune că și acel Simeon Eulabes, tatăl spiritual al lui Simeon Noul Teolog, a fost și el un *salos*. Pentru idealul comunității mănăstirii Studion, căreia îi aparținea, trebuie să fi reprezentat o mare povară. Simeon Teologul voia să știe că el va fi cinstit ca sfânt după moartea sa, dar o anumită perioadă de timp Biserica

oficială s-a opus acestei dorințe. Niciodată n-au lipsit sfinții deosebiți în Bizanț, dar limitele posibilului erau împinse mult mai departe. Câteodată și Biserica admitea că s-a mers prea departe. Patriarhul Nicolae Muzalon a poruncit în secolul al XII-lea distrugerea legendei Sfintei Parascheva scrisă de un „țăran".[57]

Dar destul despre nonconformism. Totuși mai trebuie spuse câteva cuvinte despre masa largă a credincioșilor bizantini, care ocupă de fapt partea de mijloc între polii atitudinilor religioase. Cum s-au descurcat acești oameni cu clerul lor? În ceea ce privește relația cu episcopii, mi se pare importantă observația, permanent valabilă de-a lungul întregii istorii bizantine, că poporul a văzut în episcop contrabalanța hotărâtoare, socială și politică, împotriva birocraților imperiali, în special în provincie. Aici exista o instanță cu care evident se putea vorbi mai lesne decât cu autoritățile statale și care, indiferent din ce motive, nu renunța a-i ajuta pe săraci, pe cei îndatorați etc. Acest fapt reprezenta o contrapondere considerabilă împotriva primejdiei înstrăinării. Pe deasupra, bineînțeles că nici episcopii și nici restul clerului nu au renunțat la impozitele pe care credincioșii le datorau. Unele proverbe care circulau prin Bizanț sunt foarte edificatoare în acest sens; de exemplu, „chiar și o episcopie proastă îl hrănește pe episcop" sau „dacă cineva îl aduce pe popa în casă, acesta îl aduce cu sine și pe diaconul său". Poate că aici se pot adăuga și altele precum: „Hagia Sofia este aprovizionată cu ulei de o para" etc. Faptul că viața duhovnicească a comunității primea un puternic impuls din partea episcopilor este o realitate care nu prea poate fi stabilită. Citind predicile care ieșeau din pana episcopală, ai impresia că sunt fragmente strălucitoare din retorică, iar învățăturile de credință și ritualurile predicate arătau mai degrabă ca niște „fraze banale", în accepțiunea modernă a acestui cuvânt. Bizanțul nu a mai produs un al doilea Hrisostom. Oricum, trebuie remarcat că aceste predici, înainte de publicare, erau probabil foarte bine stilizate din punct de vedere retoric. Marele dor al multor mitropoliți din provincie de a se putea întoarce în capitală din „exilul" lor printre oameni needucați nu prea vorbește în favoarea interesului lor viu pentru oile lor și în niciun caz faptul

că episcopii din provincie, care, sub un pretext oarecare, aveau norocul unei călătorii în capitală puteau fi scoși cu greu de acolo. E posibil să fi fost în folosul vieții și obiceiului religios sau superstițios al poporului faptul că se sinchisea puțin de metropola lui.

În ceea ce privește clerul simplu, cu siguranță că au existat unele păreri generale care îl deosebeau de marea masă, dar el nu era rezultatul unei educații profesionale specifice – aspect la care s-a făcut deja referire într-un alt capitol. Dar nu se poate spune că acest cler s-ar fi ridicat dintr-o structură familială străveche, deoarece membrii lui erau căsătoriți, aveau copii, cumnați și socrii, adică erau legați de comunitate. Chiar și din punct de vedere economic s-au deosebit probabil foarte puțin de ceilalți locuitori ai satului; nu arareori erau și ei obligați să facă armată la fel ca primii. Identificarea credinciosului cu preotul său nu s-a lovit probabil de greutăți prea mari, virtuțile și defectele sale erau și ale lor, la fel și sărăcia sau prosperitatea lui. Bineînțeles, el este subiect de satiră, mai ales atunci când nu îi creștea barba. I se reproșa cu plăcere dragostea de bani și averi și, înainte de toate, dragostea pentru pahar. Altminteri el rămâne mai departe nevătămat; era unul de-al lor, probabil că nu le pretindea multe și i se permiteau unele lucruri, pentru că nu cereau prea mult de la el, deoarece nici nu le putea oferi mult. Era suficient dacă slujea liturghia, boteza, binecuvânta căsătorii și slujea la înmormântări. Pentru spovedanie se apela cu plăcere la un monah. Liturghia, în sensul cel mai larg al cuvântului, aducea de-a lungul anului acele puncte culminante la care nici cel mai simplu om nu putea renunța, chiar dacă în viața sa cotidiană cunoștea doar sărăcie și chinuri. Liturghia bizantină, în măsura în care este o liturghie euharistică, nu este înțeleasă în primul rând ca *actio*, unde totul este îndreptat spre un scop precis și rapid, spre un punct culminant determinant, ci în mare măsură – cel puțin așa susțin interpreții săi – ca reprezentare simbolică a istoriei creației și mântuirii și a vieții lui Hristos; ea dispune de o stilizare și reprezentare dramatică de înalt grad, care corespunde cel mai bine nevoii grecești antice de θεωρία, de perspectivă participantă la împlinirea misterelor. În acest scop, această

formă dramatică se desfăşoară într-un cadru care angajează toate simţurile şi cuprinde fascinaţia *(fascinosum)* tainei din mozaicuri, fresce şi icoane, în lumina lumânărilor şi mirosul de tămâie. Ea aminteşte de acele cuvinte ale pelerinei Egeria, cu privire la vecernia din Ierusalim: „Et fit lumen infinitum". Iconostasele sunt din ce în ce mai înalte, dvera spre Sfânta Sfintelor se deschide şi se închide, cântarea se înalţă şi coboară: totul se poate auzi şi vedea, se poate pipăi şi simţi, omul este vrăjit în totalitate. Textele, simple în înţeles, au fost de fapt îmbogăţite de-a lungul timpului din punct de vedere dogmatic, dar atmosfera în care erau preluate nu era încărcată intelectual, ci emoţional. În condacele lui Roman se împleteşte captivanta antiteză dogmatică, care nu necesită o analiză noţională, cu reprezentarea picturală plină de iubire; în imnul de Paşte al lui Ioan Damaschin biruinţa asupra morţii a devenit treptat, în ultima înălţare poetico-muzicală, salutul de Paşte, iar predica de Paşte (pseudohrisostomică) respinge orice rigiditate şi duritate ortodoxă: ea deschide Biserica şi Raiul celui drept, dar şi celui păcătos şi celui din urmă, aşa-zis, chiar mai larg decât celui dintâi. Aici creştinul ortodox simplu se regăseşte, fără ca gândirea sa să fie solicitată mult prea mult. S-a vorbit deja despre acest lucru în altă parte[58], cum că îi era mai plăcut Bisericii atunci când poporul se ţinea de cele „vizibile", decât atunci când reflecta pe cât putea asupra textelor. De aici şi rolul de neimaginat al icoanelor. Credinţa în minuni, larg răspândită, care se leagă de imagini, apare deja în secolele al VI-lea şi al VII-lea. Te poţi aştepta la orice de la icoane, nu doar la protecţie pentru oraş şi ţară, pentru împărat şi împărăţie, dar şi la ajutor în boală şi nevoie, apărare împotriva duşmanului şi răzbunare asupra potrivnicului. Cu cât mai mic şi mai intim este locul sfânt în care se ascunde icoana făcătoare de minuni, cu atât mai bine. „Biserici mari – Har puţin" sună un proverb bizantin. Credinţa şi superstiţia nu se rezumă doar la cultul icoanelor, ele pătrund puternic de jur împrejur – câteva elemente au fost deja prezentate. Clerul bizantin de la ţară, dar cu siguranţă şi membrii clerului mai înalt, până la episcopi, au împărtăşit această superstiţie. Cum altfel ar fi posibil ca în Molitfelnic,

adică în cartea oficială a Bisericii de binecuvântări și ritualuri, să se oglindească practici și păreri, așa cum este o binecuvântare împotriva βασκανία, ochiului rău, cum sunt exorcismele κατὰ τῆς ἄβρας, împotriva spiritelor din aer, exorcismul lui Trifon etc. Aici poporul și ierarhia se întâlnesc în mod armonios. Cu cât dogmatica devine mai inflexibilă, cu atât este mai atractivă mulțimea riturilor și obiceiurilor. Formele superstiției pot fi categorisite și încadrate cu grijă într-o fenomenologie a modalităților relaționale parareligioase. Bineînțeles că se poate încerca o clarificare a superstiției, să i se acorde anumite circumstanțe atenuante și să nu fie respinsă dintru început, ca parazit al evlaviei adevărate. Acolo unde o credință care nu cunoaște multe despre *théologie savante*, într-o situație a disperării sau a speranței, se vede iarăși provocată în pofida tuturor speranțelor, acolo bizantinul obișnuit consideră minunea ca un lucru potrivit. Iar dacă această minune, pentru a produce rezultate, are nevoie ici și colo de practici „thaumaturgice", atunci acest lucru nu este din întâmplare; căci credința pe care se întemeiază nu vrea, în mod evident, să se resemneze că Dumnezeul creator a așezat doar pur și simplu lucrurile și oamenii în lume; mult mai mult, oamenii și pietrele, plantele și animalele posedă valoarea simbolurilor create de Dumnezeu și în simboluri zace puterea. Omul binecuvântat, sfântul bizantin, dar și câte unul care nu are această faimă și de la care se așteaptă puțin, dar căruia incomprehensibilitatea lui Dumnezeu îi este spre folos, știe să actualizeze aceste forțe – și este un potențial sacramental care se actualizează. Faptul că aici bănuim oarece practici păgâne sau care sunt păgâne nu ne ajută mult în această problemă; căci chiar cu mii de ani în urmă lumea era lumea lui Dumnezeu. Bizantinul se găsește față în față cu această lume, care, chiar fără datul speranței în minuni, îi dezleagă misterele, care trădează unele caracteristici străine, oarecum cu putere vindecătoare. De aici până la apariția minunii nu este decât un mic pas. Și cu cât se naște o teologie mai intelectual-formalistă, cu atât este mai consolatoare reîntoarcerea la lumea de mistere divine și la speranțele legate de ea.

În pofida tuturor lucrurilor, auditoriul își are contribuția sa. Alfabetul devine cunoscut în biserică odată cu relatările din Biblie, cu predicile lui Ioan Hrisostom, care ajung mult mai repede la urechea poporului decât orice retor contemporan, dar înainte de toate, cu faptele eroice ale martirilor, cu atitudinea ascetică a părinților pustiei și faptele mari ale altor sfinți – descrieri de vieți adesea de o fantezie emoționantă, hrănind puterea de imaginație și fixând semnele. O lume pitorească, nu arareori suculentă, emoționantă și la limita credibilului și din această pricină cu atât mai credibilă!

Lumea credinței bizantinului are un loc pentru fiecare. De aici și durata ei în timp. Rigurozitatea Ortodoxiei este în permanență pusă sub semnul întrebării sau ocolită. Poate totuși fi constatată, pentru că nu arareori ea dă permisiune printr-o mișcare a mâinii, lucru pe care-l interzice cu cealaltă mână. Ea permite manifestarea nonconformismului în măsura în care nu pune problema drepturilor proprii, în mod cert ocazional se mândrește cu el, ca și cum ar fi copilul său legitim. Nu toți se lasă trași pe sfoară, dar în astfel de cazuri Ortodoxia nu este mai puțin dispusă la forță decât inchizitorul apusean; atunci se simte foarte puțin acea „dragoste ioaneică de biserică", pentru că în general Ortodoxia „oficială", așa cum este ea deja instituită în marea societate, se închide în fața problemelor sociale și reformatoare. Dacă totuși reușește să supraviețuiască imperiului, se datorează poate nu în ultimul rând și faptului că era luată mai puțin în serios de masele populare, decât se admite în general. Ea rămâne întotdeauna o anumită valoare-limită, aparține acesteia, dar există și alte modele decât cele ale ei, după care fiecare își orânduiește viața. De-a lungul secolelor, Ortodoxia s-a formalizat atât de mult, încât ortodoxului legat de sistem nu îi este prea greu să o formalizeze doar pentru scopurile sale și în modul său propriu.

IX

ISTORIA DIMENSIUNII

Una din primejdiile prezente în orice încercare de a aborda Bizanțul este de a vedea în el un monolit, un uriaș complex de aranjamente, tradiții și reprezentări, strâns unite și întrepătrunse, care au rezistat mai mult sau mai puțin neschimbate de-a lungul unui mileniu, nu se știe cu adevărat în ce fel, și care cunoaște o istorie doar în măsura în care este vorba de influențele exterioare, care-i zgârie și îi rod suprafața, distrugând-o în cele din urmă. Istoria, ca istorie a oamenilor, nu cunoaște niciun monolit, cel puțin unul care să fi rezistat un mileniu întreg. Trebuie admis, într-adevăr, că într-un imperiu ca Bizanțul, care, conform propriilor sale constatări, s-a bazat de-a lungul secolelor în mod decisiv pe valorile moștenite din trecut, și nu doar ideologic, nu se poate ajunge întotdeauna la o imagine clară asupra perspectivei istorice, ca în cazul istoriei popoarelor axate pe prezent și viitor. De aceea, poate, această dimensiune, tratată în capitolele anterioare, nu a fost întotdeauna destul de limpede. Așa că aș dori să fac încercarea de a mă referi încă o dată în mod expres la ea, și anume, revenind din nou asupra literaturii și punând-o în relație cu alte componente, care determină existența bizantină: o dată cu referire la creșterea și descreșterea întinderii și contractării

spațiului geografic și cultural, apoi cu referire la circulația „mitului" și, în fine, cu referire la societate și relația ei cu literatura.

Mai întâi, spațiul. Lumea literaților din Antichitatea târzie încă mai trăiește toată întinderea imperiului – și aceasta luat *ad litteram*. Creatorii literari vin din toate colțurile imperiului: africani, în Constantinopol, sirieni, la Roma, cetățeni ai Asiei Mici, în Atena ș.a.m.d. Nu trebuie să fii recunoscut mai întâi în noua capitală pentru a conta de fapt. Sigur că nu toți literații călătoreau atât de departe și atât de des ca în vremurile de glorie ale Imperiului Roman, ca de exemplu Lucian din Samosata, în secolul al II-lea d. Hr. Drumul său îl poartă din patria siriacă, acolo unde a trebuit mai întâi să învețe greaca, prin Asia Mică, Grecia, Macedonia și Italia până în Galia și până „la ocean"; apoi iarăși înapoi la Roma, Atena și, în cele din urmă, în Egipt – iar acesta nu este un „turneu" deosebit al unui sofist, ci o viață de pribeag care s-a întins de-a lungul unor decenii. Însă chiar și așa, din secolul al IV-lea până în secolul al VI-lea lumea este încă departe, iar îndepărtarea, ispititoare. Grigorie de Nazianz părăsește patria cappadociană, vizitează Palestina, studiază o anumită perioadă în Alexandria, până când Atena îl reclamă pentru sine pentru mai mulți ani. Întors în Cappadocia, el se abate din drum prin Pont și viețuiește ani buni în Isauria, până când îl cheamă Constantinopolul. Libaniu străbate cel puțin Grecia, Tracia și Bithinia, până când se stabilește în cele din urmă în orașul natal, Antiohia. Tot aici s-a născut și Ammianus Marcellinus, din părinți greci. El intră în slujba armatei romane și prin ea ajunge nu doar în Mesopotamia și Persia, ci și în Galia. În fine, călătorește prin Grecia și Egipt și apoi se stabilește la Roma, fiind de mai mult timp roman. Procopie, istoricul, născut în Palestina, ajunge în calitate de consilier juridic militar în Persia, Africa și Italia, iar biografii săi îi atribuie și alte călătorii. În ciuda depărtării lor, aceste călătorii au loc în interiorul granițelor imperiului, care încă se mai întinde din Britania și Galia, peste Italia și Balcani, până în Asia Mică și Siria (unde se lovește de marele Imperiu Persan), cuprinzând Palestina și părți din zonele de influență arabă și, plecând de aici, Egiptul și coasta nord-africană, iar

în secolul al VI-lea şi părţi din Spania. Acest teritoriu uriaş nu necesită doar mişcări militare, ci constituie şi câmpul de joacă al unei politici puternic ramificate, stabilite în baza intereselor misionare, în cel mai larg sens al cuvântului. Să ne gândim doar la acţiunea împăraţilor Iustin şi Iustinian în Yemen şi Etiopia, la misiunile politice din Caucaz sau la politica francilor din a doua jumătate a secolului al VI-lea. De asemenea, mi se pare important că acest imperiu încă nu a căzut în centralism, ceea ce secătuieşte viaţa din provincie. Roma de pe Tibru se afla încă într-o concurenţă ideologică cu noua Romă de pe Bosfor. Nici catastrofele din anul 410 şi 455 nu aduc mare schimbare în acest context, pentru că Senatul roman, eliminat în mare măsură din punct de vedere politic, se străduieşte cu atât mai mult pentru păstrarea vechilor tradiţii ale romanităţii (*romanitas*), şi nu fără succes. Chiar şi pentru noul Constantinopol această *romanitas* este *in actu* mult mai decisivă decât în anii ulteriori, când se cufundă în amintire. În pofida noii aşezări de pe Bosfor, de importanţă aparte mai rămâne timp de trei secole şi Alexandria, a cărei viaţă culturală şi ştiinţifică mai trădează încă impulsul spre cercetare şi curiozitatea ştiinţifică a vechii perioade eleniste din care abia dacă se simte ceva în Constantinopol. Din punct de vedere politico-religios nu este evitată disputa cu Constantinopolul chiar din secolul al VI-lea. Constantinopolul însuşi trăieşte în primul rând, ca să-l citâm pe Ieronim, din jefuirea oraşelor de provincie, nu numai în ceea ce priveşte înzestrarea cu obiecte de artă, ci şi prin acele încercări grosolane dese de a racola oameni importanţi din alte centre. Oraşul a rămas pentru mulţi ani perioada propice pentru parveniţi. Atena manifesta o autosatisfacţie arogantă şi se însorea prosper (*halkyonic*), departe de evenimentele cotidiene, dar era totuşi încă foarte atrăgătoare, putând aduna între zidurile ei grupuri de tineri însetaţi de cunoaştere. Chiar şi în zonele de graniţă, unde, de exemplu, s-a realizat o primă simbioză între romani, celţi şi germanici, s-au dezvoltat forme de viaţă care sunt introduse în cultura vremii. Un exemplu: experienţele tânărului Iuliu Cezar în Lutetia Parisiorum, care încă îşi găsesc expresie în operele sale

literare din vremea când era împărat. Chiar dacă barbarii nu aduceau nimic: tinerii *dandy* din noua capitală se orientau cu anumită plăcere spre modelul lor în privința frizurii și a îmbrăcămintii. Trebuie să-i menționăm aici și pe iudei. Provincia iudaică, având în frunte pentru o oarecare perioadă un patriarh cu rangul de Praefectus Praeterio, este, în pofida tuturor slăbiciunilor, centrul unei diaspore extrem de răspândite, unde se desfășoară o viață care nu se putea sustrage unor aspecte considerabile ale lumii eleniste și oricum nu se dorea acest lucru. Diminuarea importanței culturii iudaice, cu urmările ei politice, abia dacă se produce înainte de Ioan Hrisostom și de *Codex Theodosianus*.

Trecând peste pluralismul centrelor duhovnicești, această perioadă încă mai viețuiește în general prin oraș, prin *polis*, altfel spus printr-o multitudine de patriotisme în lăuntrul patriei mai mari, colorate elenistic. Aici s-a cultivat ideea libertății, a conștiinței nobile legate de convingerea viețuirii într-o Oikumene elenă, care este în general identică cu lumea, în măsura în care lumea merită menționată. La temelie se afla, bineînțeles, o iluzie politică ce trebuie luată în considerare; care putea fi hrănită atâta vreme și în măsura în care o relativă pace nu împiedica schimbul de mărfuri cu Sudul și Răsăritul și garanta o prosperitate relativă în perioada crizei economice ce a zguduit Apusul, dar care a fost precaută cu Răsăritul. Importantele predici antiohiene ale lui Ioan Hrisostom pot fi tot atât de dificil de separat de *polis* ca și majoritatea lucrărilor lui Libaniu sau epigramele lui Palladiu. Acest *polis* își mai are propriii săi istorici, pe care încă îi putem descoperi, de exemplu, la temelia *Cronicii lui Malalas*. Dialectica procesului istoric: faptul că ideea de *polis* a putut rămâne vie este legat chiar de provocarea pe care o prezintă conceptul de imperiu pentru *polis*.

Ne mai rămâne să vorbim despre păgânism și mit. Pentru a-și continua acțiunea, mitul nu are nevoie, în sensul naiv al cuvântul, să fie crezut. Numinosul îl acoperă în toată extensiunea lui cu propria sa epifanie, iar epifania este totul. „Aceasta nu a avut loc niciodată, dar există mereu" – așa definește Sallustios, un neoplatonician din secolul al IV-lea, ființa mitului. El este prezent

pretudindeni, acolo unde spiritul mai permite întoarcerea la capacitatea de a înțelege lumea înconjurătoare, care este întruchiparea divinității, nu în măsura în care ea este considerată *causa exemplaris*, ci întruchipare care duce până la identitate, unde nu se mai poate face distincție între simbol, în sensul obișnuit al cuvântului, și conținutul său. Orice am spune despre valoarea literară a poeziilor unui Nonnos sau ale unui Kolluthos, este foarte dificil a vedea în ei doar niște arheologi ai mitului. Aspectul filologico-arheologic este bineînțeles în joc, dar numai așa este greu de explicat semnificația lui prin conținut. Mitul nu este doar un bun cultural, el încă mai trăiește. Și dacă Nonnos și Kolluthos nu sunt suficient de expliciți, atunci Părinții Bisericii din acea vreme au fost cei care eventual s-au străduit din răsputeri să îi dezvrăjească pe zei cu totul și după aceea s-au rezumat a-i alunga în împărăția de mijloc a demonilor. E posibil ca educația în „misterele" creștine să se afle în directă corelație cu permanenta vitalitate a mitului. Începând cu Iulian, acest mit viu devine periculos din punct de vedere politic pentru eforturile culturale creștine. Reacția aprigă față de edictul cultural imperial demonstrează că a lovit ținta. Grigorie de Nazianz se străduiește să demitologizeze în totalitate bunurile culturale păgâne, dar, dacă judec bine, Vasile nu era convins că acest lucru era posibil, cel puțin în predicile sale – iar Vasile era realistul. Totuși, făcând abstracție de provocare, epigramele unui Agathias – miturile sale erotice s-au pierdut – la fel ca și cele ale lui Pavel Silențiarul încă mai există parțial, dacă nu din mit, atunci totuși dintr-un sentiment existențial antic sau cel puțin din dorința de naivitate, care, dacă nu este păgână, este totuși acreștină. Nu prea văd cu ce drept se constată că toate acestea ar fi doar un joc al fanteziei, care atinge doar periferiile sufletului. Biserica nu era încă destul de puternică pentru a modela în mod decisiv viața societății, iar monahismul chiar deloc.

În rest, trebuie să ne referim la ceea ce s-a spus mai sus despre existența continuă a păgânismului.

Toate acestea se petrec în cadrul unui sistem politic care s-a întărit treptat după evenimentele catastrofale din secolul al III-lea,

și, ceea ce este de mare însemnătate pentru interesul cultural, în direcția îndepărtării de situația inflaționistă financiară a deceniilor anterioare, dar și a îndepărtării de siguranța aproape totală prin armată, în direcția unei *res publica* civile. Caracterul militar al multor oficialități dispare; puterea din provincii nu se mai găsește în mâinile unui *dux* militar, el trebuie s-o împartă cu un guvernator civil. Administrația imperială devine mai birocratică decât a fost vreodată și solicită astfel un loc mai mare și mai stabil în capitală. De fapt, demilitarizarea este supusă unor oscilații, dar rezistă o oarecare perioadă. Acest sistem politic este totuși capabil să pună capăt celei mai mari amenințări la adresa unei dezvoltări înfloritoare, și anume, din partea barbarilor. Cu mare inteligență diplomatică se reușește totuși îndepărtarea celor mai periculoși dintre ei de pe teritoriul imperiului: este garantată o zonă de siguranță relativă pentru o perioadă mai lungă. Acest lucru nu spune că imperiul nu ar fi fost scena unor relații sociale deosebit de dificile. Colonatul și mișcarea patronatului dezvăluie situația disperată a micilor țărani. Fuga de la țară, și astfel fuga de impozite, face parte din imagine, iar sclavia este încă prezentă pretutindeni. Desigur nu trebuie să se uite faptul că, de exemplu, legarea meseriașilor de meseria lor devenea, cu trecerea timpului, tot mai slabă.

Ce înseamnă toate acestea pentru literatură? În mod cert, în primul rând că ea nu prea poate fi o problemă a „poporului", care trebuia să se gândească la alte lucruri. Ea este literatura unei pături foarte culte, lucru valabil, în esență, pentru întreaga perioadă bizantină; dar ceea ce este un aspect deosebit, cu privire la epoca bizantină timpurie, este tocmai relația dintre mărimea imperiului, în sensul cel mai larg al cuvântului, și literatură. În primul rând, ea nu este problema unei pături de literați de profesie, de la marginea societății, ci problema bărbaților din viața publică: Iulian și Iustinian, împărați; Sinesiu, moșier – „dragostea mea se îndreaptă numai către cai și cărți" – un fel de apărător al orașului natal, și mai târziu chiar episcopul său; Zosim, *comes* și *exadvocatus fisci*, Prisciu de Panion, asesor *magister officiorum*, Lydos în serviciul prefecturii, epigramistul Kyr de Panopolis, prefect al orașului Constantinopol;

Themistios, de asemenea prefect orășenesc. O jumătate de duzină de bărbați din cele mai înalte ranguri, o duzină de *scholastikoi*, trei conducători ai Academiei platoniciene: toți scriitori, care nu se limitează la literatura de specialitate, ci prin epigramele lor și-au găsit locul și au fost preluați în antologii. Este de observat mobilitatea lumească a acestor autori. Interesele istoricului Procopie pot fi cu greu limitate, și oriunde se cere, el scoate nu doar din literatură, ci și din cercetare critică și experiență proprie. Același lucru este valabil și pentru Prisciu de Panion și, până la un anumit grad, și pentru Agathias, și anume, în măsura în care considerațiile și experiențele lor cu cercurile și lumile străine mijlocesc distanțarea lor de domeniul experiențelor inițiale mai limitate, ceea ce le dă capacitatea, ca, prin comparație cu ceea ce este străin, să vadă ceea ce-i caracterizează fără idei preconcepute, ci chiar mult mai mult, cu un ochi critic. Cu referire permanentă asupra întregului mileniu bizantin, se poate spune de fapt că acea critică nu se epuizează în certuri necontenite, ci este purtată de un suflu mai puternic. De exemplu, cuvintele tăioase ale lui Grigorie de Nazianz despre episcopat și corpul sinodal din timpul său sau observațiile ironice la adresa curtenilor din Constantinopol, ridicate de către Ioan Hrisostom la rangul de invective dure. De cealaltă parte, critica fundamentală a lui Iulian la adresa creștinismului și atacurile latente din *Historia Augusta* sau ale unui Zosim împotriva noii religii, care era totuși veche de 400 de ani. Dacă întoarcem privirea de la critica propriu-zisă și ne gândim doar la spiritualitatea încă influentă a unui păgânism explicit din acea vreme, atunci trebuie să spunem doar numele lui Sinesius: modelul unei dispute teribile între cele mai marcante curente ale vremii – al unei dispute care s-a purtat în mod suveran, aproape cu patimă, care se sustrage ici și colo finalității, probabil nu din slăbiciune, ci dintr-o frică justificată, ca nu cumva prin finalitate să fie obligat să renunțe la valorile pozitive ale unuia pentru celălalt; dar probabil și din pricina faptului că în multe privințe ambele elemente aveau aceeași origine filosofică.

În rezumat: spațiul larg al imperiului, cu bogatele sale provocări de diverse feluri, cu centrele sale independente, care se pot opune

cu ușurință Constantinopolului, mitul ce mai viețuiește într-o dispută, nu în totalitate lipsită de speranță, cu învățătura creștină, asigurarea materială a clasei care se preocupă de literatură, dar cu siguranță și legătura nemijlocită cu limba și literatura clasice, de care mediul filologic nu mai avea atât de mare nevoie ca generațiile de mai târziu – toate acestea îl solicită și îl impulsionează pe literat. El încă nu se poate retrage, uitând de sine, în cochilia sa pentru ca din când în când să-și întindă antenele cu precauție. Nici nu dorește. Lumea este încă mult prea mare și prea bogată, pentru ca să se vadă nevoit să se retragă în intimitatea cultivării doar a cuvântului. Din păcate trebuie menționat că s-a pierdut mult prea mult din această literatură, ceea ce ar fi putut să îmbogățească cunoștințele noastre, ca de exemplu, descrierea chiar de către împăratul Iulian a războiului cu germanii, *Byzantiaka* lui Malchos, doctrina statală a lui Petru Patriciu. Fragmentele păstrate nu ne sunt de mare ajutor dacă ne gândim la pierderea întregii lucrări.

Mijlocul secolului al VII-lea aduce cu sine marele proces geografic de contractare, ca urmare a expansiunii arabe înspre sud și răsărit și a consolidării cuceritorilor slave și bulgare din Peninsula Balcanică până la porțile capitalei, și până departe în interiorul Greciei; nu trebuie să uităm pierderile din teritoriile italiene prin incursiunile longobarzilor. Imperiul devine un stat modest, care a pierdut cele mai importante provincii. Faptul că îi mai aparțin un oarecare timp părți importante ale Italiei nu spune prea multe, căci situația de epuizare în care se află a împins puternic înapoi promovarea ideii de *Romanitas*, în măsura în care era importantă pentru Bizanț; n-a mai rămas nimic aproape din conștiința de sine a vechilor familii de senatori. Din punct de vedere cultural, cea mai importantă era pierderea Alexandriei, ale cărei bogăție de idei și „dăruire în slujba artei" nu pot fi mult timp compensate de Constantinopol. Nu mai puțin importantă este divizarea Siriei; căci de fapt în acest loc învățații au început să preia, cu avânt tineresc, tradiția clasică grecească. Avantajele rezultate de aici nu-i mai aparțineau Bizanțului, ci mai degrabă cuceritorilor arabi și elitei lor spirituale. Puterile imperiului erau puternic și pe deplin

solicitate pentru a se apăra în toate direcțiile, iar resursele materiale au scăzut parțial. Aprovizionarea Constantinopolului, ceea ce s-a realizat până atunci prin Egipt, devine o problemă, dușmanul închizându-i treptat chiar accesul către propriile zone limitrofe. În scopul menținerii, într-o oarecare măsură, a comerțului exterior, mai întâi au trebuit asigurate drumurile comerciale; pierderea unor drumuri nu putea fi compensată prin cele rămase. Imperiul nu era doar mai mic, ci a devenit și mai sărac. Acest lucru l-au simțit orașele rămase, însă mereu supuse unor razii dușmănoase, devenite acum din *polis* doar castre, semn al militarizării care se putea constata peste tot. Bizanțul devine de-a lungul generațiilor un sistem politic de natură militară, al cărui destin este determinat aproape exclusiv de succesele sau insuccesele armatelor sale. Remilitarizarea administrației provinciale începe de fapt sub împăratul Iustinian, dar acum este puternic stimulată. Relațiile politice își pierd stabilitatea mai ales după prăbușirea dinastiei heracliene. În timp ce secolul al VI-lea s-a descurcat cu șase împărați în total, dintre care niciunul nu a fost îndepărtat prin forță, secolul cuprins între moartea lui Heraclie (641) și până la moartea lui Leon al III-lea (741) se folosește de doisprezece și de alți zece în secolul următor. Trupele din provincii și comandanții lor se comportă de-a lungul a douăzeci de ani ca făcătorii de împărați din secolul al III-lea, iar istoricul Nichifor vorbește fără ocol despre o tiranie a militarilor. De fapt, pentru puterea imperială este încă decisiv controlul asupra capitalei, dar cei care dau tonul sunt marii generali și magnații provinciilor, care ocupă prin forță și înșelăciune capitala.

Desigur nu este exagerat să se vadă în aceste relații cauzele procesului de destrămare a literaturii care se desfășoară în paralel. A dispărut marea compartimentare a inițiativelor, de asemenea și pluralismul impulsurilor spirituale. Astfel, secolul al VII-lea și prima jumătate a secolului al VIII-lea aparțin celor mai întunecate perioade ale literaturii bizantine: acum dispare puternicul suflu al istoriografiei. În comparație cu Procopie, Teofilact Simokattes acționează provincial, iar George Pisidul nu este istoric, ci omilet. Literatura epistolară, foarte potrivită, reflectând

un larg *commercium* spiritual, eşuează; epigrama, cel mai puternic element de legătură cu lumea înconjurătoare cotidiană a literaţilor, este aproape redusă la tăcere. Teritoriul statal limitat îngustează şi elementul spiritual; el se sprijină cu totul pe concepţiile sale de viaţă, ele însele excesiv abandonate. Uimitor este faptul că această epocă, totuşi eroică, de conştientizare naţională, este foarte puţin reflectată în epopei sau în cântece epice. De fapt, în cântul lui Digenis de mai târziu se găsesc unele amintiri despre lupte timpurii; dar o tradiţie a cântecelor poate fi doar cel mult presupusă, dar nu şi dovedită. Trebuie să luăm aici în considerare faptul că, în condiţiile rupturii produse în istoria literară din Bizanţ şi a copierii manuscriselor vechi, unele lucruri au fost ignorate.

Este de aşteptat ca într-o astfel de lume nici mitul, în acel sens larg analizat aici, să nu îşi mai găsească locul. Între timp Biserica a preluat conducerea. Paladinii săi o apără de duşmani şi ei singuri garantează chiar şi victoria: dependenţa statului de averea bisericească *in puncto,* apărarea imperiului face restul, şi dacă *inter arma* muzele trebuie să tacă, avocaţii tradiţiilor găsesc cu atât mai uşor ascultare. Acum domină literatura religioasă. Hagiografia, chiar dacă este *en vogue* de mai mult timp, creează noi modele de eroi şi evenimente eroice, în care lipsa de educaţie este adesea insinuată ca precondiţie a desăvârşirii creştine, pentru a nu pomeni de disprețul faţă de imagini şi bunurile culturale care mai amintesc oarecum de trecutul clasic. Apoi puternicul iconoclasm: se înţelege că afirmaţia este periculoasă, dar poate nu chiar atât de derutantă, căci prin icoană s-a ridicat pe soclu arta imaginii cu conţinut mistic, care a preluat funcţia vechiului mit în mod unic pentru mulţi, şi nu doar pentru oamenii simpli.

Şi totuşi tradiţia nu se destramă pur şi simplu. Paul Lemerle a formulat-o astfel: „S'ils pensaient ou sentaient à leur façon, les iconoclastes n'etaient point pour autant de grossiers barbares. Et d'autre part, ce qu'il y avait de tradition «humaniste» au coté des iconodules, non seulement ne fut point brisé, mai sortit renforcé de la lutte. Et c'est pourquoi dès que la crise s'apaise, des hommes sont prêts pour les nouvelles tâches." Mai trebuie probabil adăugat

că iconoclasmul a fost perioada în care, ca urmare a dificultăților interne de după căderea dinastiei umayyade, pericolul arab a mai slăbit, iar imperiul a mai avut parte de răgaz ici și colo. Chiar dacă aplecarea spre filosofia aristotelică era proprie mai ales iconodulilor și nu iconoclaștilor, începând cu secolul al XI-lea diferențele se estompează. Sinodul din 787 – ca să dăm un detaliu – a prilejuit o nouă preocupare față de comorile bibliotecii patriarhale, chiar dacă la început doar din motive teologice; se pare că și educația, care se dă la palat viitorilor înalți funcționari, joacă un anumit rol. Patriarhii Tarasie, Nichifor și Ioan Gramaticul, dar mai ales matematicianul Leon reprezintă începutul, Fotie și Arethas – primele culmi. Dar nu trebuie să ignorăm deosebirile față de literatura bizantină timpurie. Istoriografia se mulțumește în primul rând cu cronici, *belles lettres* se află în spate, preocuparea pentru Antichitatea păgână devine filologică, în sensul cel mai strict al cuvântului, însă distanța spre aceste bunuri culturale a devenit tot mai mare, chiar și din punct de vedere lingvistic. Oricum nu trebuie să omitem următoarele: puternica activitate de colectare efectuată în cercul împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul nu este una doar de conservare; ea ținteşte spre ἀρετή a operelor din care se preiau anumite fragmente, adică se dorește extragerea acelei înțelepciuni de viețuire și a acelor reguli de comportament considerate necesare atât vieții cotidiene bizantine, cât și vieții cotidiene politice. Cu alte cuvinte: încă se mai încearcă o conviețuire cu Antichitatea.

Totuși, unde a rămas lumea veche influențată de mit? Dacă mai este prezentă, este greu de aflat, poate doar în unele acuze aduse acelora care se pare că merg pe urmele elenismului, ceea ce poate fi interpretat, în această vreme și cu această ocazie, doar ca o înclinație păgână. Oare să mai fie aprinsă vechea scânteie? Analizând mai îndeaproape – în măsura în care este posibil – este vorba mai degrabă de o încântare timidă față de autorii antici și, din când în când, de o utilizare lingvistică nediferențiată, adică de folosirea abundentă a termenilor „neoplatonicieni" în probleme de natură teologică. La această din urmă presupunere ajungem prin textul Χιλιόστικος θεολογία al lui Leon Choirosphaktes, căruia i s-a

reproşat elenismul tocmai din pricina respectivei lucrări; reproşul venea de la Arethas de Cezareea! Pe primul loc ca fascinaţie timidă poate fi menţionată epigrama timpului. Din aproximativ 25 de epigrame din secolele al IX-lea şi al X-lea, care au fost introduse în antologie, se înţelege că jumătate din ele sunt de natură teologico-religioasă. Majoritatea celor rămase celebrează autori antici, sigur, cuminţi din perspectivă filologică şi fără încercarea de a se indentifica cu atitudinea lor de viaţă. Ici şi colo este lăudată din nou existenţa artistică şi de câteva ori se întâlneşte epigrama erotică, însă strivită în mod straniu prin comparaţie cu idealul ascetic – un proces pe care îl întâlnim din loc în loc şi în marea colecţie de epigrame ale lui Ioan Geometrul. În rest se pare că, cel care este suspectat de gândire elenistică, ar fi făcut bine să se manifeste prin blesteme înverşunate împotriva păgânismului şi adepţilor săi, pentru a evita ceea ce era mai rău. Pe de altă parte, trebuie menţionat că cercul lui Constantin al VII-lea era în mod evident neatins de interese teologico-ortodoxe şi religioase, iar activitatea sa de culegător de texte se limitează mai mult sau mai puţin la ceea ce este profan.

Continuitatea nu prea poate fi negată, totuşi nu mi se pare ca ea să fi fost întru totul lipsită de rupturi; subţierea păturii celor interesaţi nu poate oferi singura explicaţie. Nu trebuie trecute cu vederea tendinţele unui nou început, perceptibil cu toate nereuşitele şi greşelile sale. Oricât adevăr sau fantezie s-ar ascunde în relatările asupra vieţii matematicianului Leon, oricât de cuprinzătoare sau de restrânsă ar fi colecţia de manuscrise în al doilea deceniu al secolului al IX-lea şi oricât de sârguincios sau de stângaci fi lucrat culegătorii de manuscrise ai Porfirogenetului, în mare acestea toate dezvăluie că la început nu era vorba de niciun fel de proprietate asigurată şi cunoscută, ci mult mai mult de bucuria descoperirii bunurilor, despre care nu se ştiau prea multe şi nu a fost prea uşor să umbli cu ele. Ca să ne repetăm, suflul pare să fi fost de scurtă durată. Cum altfel să ne imaginăm că atât de multe opere ale literaturii antice, pe care le citise chiar Fotie şi care mai erau cunoscute de oamenii lui Constantin al VII-lea, au dispărut atât de repede şi

definitiv din orizont? Circumstanțe exterioare, de exemplu, problema deteriorării vechilor manuscrise și transpunerea lor pe noi materiale de scris într-o nouă scriere nu dau o explicație satisfăcătoare; căci astfel problema ne duce la întrebarea de ce nu s-a copiat în totalitate. În ceea ce privește literatura „eretică", trebuie să fi fost impusă restricția din partea Ortodoxiei, care s-a opus, cu deosebită ostilitate, pluralismului elementelor teologice. Putem să amintim și de Canonul 9 al Sinodului de la 787, conform căruia toate scrierile eretice – nu numai acelea ale iconoclaștilor – trebuiau duse la biblioteca patriarhală pentru a fi păstrate acolo. De fapt, la început nu este vorba de vreo distrugere, dar putem crede că unii administratori prea zeloși din acea bibliotecă au trecut mult dincolo de hotărârile sinodului. Motivul principal pentru restul pierderilor trebuie să fi fost faptul că bizantinul de atunci se mulțumea mult prea repede cu fragmente, cu colecții de gnome, cu florilegiul compilat și astfel nu prea mai acorda vreo importanță originalului. De fapt aceasta este ceea ce trădează suflul de scurtă durată.

Un singur lucru mai rămâne de comparat cu literatura bizantină timpurie: împământenirea sa în clasa conducătoare, nu doar în măsura în care ea se preocupa cu literatura, ci înainte de toate în măsura în care ea însăși o crea. Nichifor și Fotie au semnat de obicei ca patriarhi; dar importante aspecte din realizările lor literare le-au creat în calitatea de înalți demnitari imperiali – ambii au fost șefi ai cancelariei imperiale. Am făcut deja referire la influența uriașă a cercului de funcționari și literați, educați în preajma nemijlocită a împăratului Constantin al VII-lea. În primul rând, trebuie numit Caesar Bardas, chiar lângă împărat – fapt de neacceptat pentru cercul său –, dar și împăratul Leon al VI-lea. Apoi în secolul al X-lea Nichita Magistrul – Magistrul încă mai era înalt oficial imperial –, apoi Teodor Daphnopate, prefectul Constantinopolului, Genesiu, magistrul și logotetul Simeon – ca să numim doar câteva nume. Istoricul Leon Diaconul nu deține de fapt un înalt rang bisericesc, dar opera sa trădează relațiile sale foarte bune la Curtea imperială. Și chiar cronicarul Teofan – nu trebuie să uităm că, înainte de intrarea lui în mănăstire, el a aparținut Curții imperiale

şi slujea în administraţia imperială. Cu aceşti bărbaţi era asigurată valabilitatea socială a literaturii şi integrarea ei deplină în viaţa cultural-politică a imperiului.

Pe lângă numiţii bărbaţi, legaţi în cel mai strâns mod de istoria literaturii, fără a se contopi cu ea, şi care trădează ici şi colo apropierea de suveranitate, ce se realizează doar printr-o distanţare parţială, apar acum şi „literaţii de profesie". Ei există şi în perioada bizantină timpurie, dar epoca pe care o analizăm aici le imprimă un caracter nou şi special. Totul pare ca şi cum motivarea acestui caracter deosebit s-ar afla chiar în incertitudinea simţită faţă de moştenirea clasică şi post-clasică redescoperită – o incertitudine condiţionată de mulţimea etaloanelor de evaluare, pe care se puteau baza şi care trebuia să ducă, în mod obligatoriu, la certuri literare între ei, pentru care lucru chiar epoca analizată furnizează exemple de un grobianism ce merită menţionat. Chiar această nesiguranţă este cea care creează veneticii în opoziţie cu mândria posesorilor bigoţi; acea laudă, uneori nemăsurată, de a fi singurii deţinători ai culturii, ceea ce lumea nebizantină, încă atât de neajutorată, a mai înghiţit o anumită perioadă. Bineînţeles că mai existau ici şi colo breşe în cultură care veneau din exterior, oarecum cu privire la arta şi pregătirea artistică islamică sau la vechea astrologie, care au fost cunoscute prin traducerile şi prelucrările arabe, dar atitudinea generală a bizantinilor nu putea influenţa acest lucru în mod decisiv. Corespondenţa dintre spaţiul îngust al imperiului, politica unilaterală legată de acesta şi creaţia literară, cu specificul ei, poate fi cu greu negată.

Începând cu a doua jumătate a secolului al X-lea se instalează cu toată tăria *reconquista*, care a luat contur cu mult timp înainte. Procesul de diminuare este depăşit. Armenia şi, în parte, chiar Siria sunt iarăşi adăugate imperiului, Bulgaria ajunge pentru o lungă perioadă în mâna fermă bizantină, iar sudul Italiei pare din nou un teritoriu sigur, după alungarea emirilor arabi. Recucerirea Cretei creează o barieră împotriva Egiptului şi a Africii de Nord islamice. În cele din urmă, împăratul Vasile al II-lea pune capăt, cu o violenţă de neimaginat, opoziţiei periculoase a magnaţilor din Asia Mică.

Împăraţii se odihnesc pe laurii predecesorilor lor. Secolul al XI-lea este un răstimp lung de *laissez faire* şi *laissez aller*, iar ca reprezentant al acestuia poate fi desemnat împăratul Constantin al IX-lea Monomahul. Dar acest *laissez faire* nu este doar urmarea unor astfel de împăraţi, ci urmarea unei mentalităţi care a permis apariţia unor astfel de împăraţi. Structura publică se arată solidă din afară. Într-adevăr, revoluţiile nu erau absente, dar ele sunt mai degrabă de natură dinastică decât politică, dacă facem abstracţie de interludiul primului Comnen, Isaac. Militarii grosolani din secolul al X-lea, Lekapenii, Focasizii şi Tzimischizii fac loc unor figuri mai slabe, al căror cerc este Curtea cultivată, amuzantă şi uşor decadentă a vremii. Situaţia spirituală propice a vremii va fi ilustrată de unul dintre reprezentanţii cercurilor imperiale, filosoful, istoricul şi polihistorul Mihail Psellos. Dar chiar la el se observă că spaţiul vital de curând mărit al imperiului nu mai posedă calităţile secolelor al IV-lea şi al VI-lea. Un lucru deosebit de important mi se pare că nici la graniţele sale nu se găseşte un centru spiritual care să concureze cu Constantinopolul şi să poată da bizantinului încrederea în sine. Totuşi, din perspectivă spirituală, lumea bizantină, în ciuda expansiunii sale, rămâne centrată în sine însăşi, aşa după cum s-a consolidat ea în Constantinopol. Ceea ce secolul al XI-lea a pus la dispoziţie în privinţa umanismului – dacă prin aceasta nu se înţelege doar preocuparea pentru studiile clasice, ci mai degrabă o atitudine – a fost reformat şi conturat de Ioan Mauropul. Însă în acest context el rămâne nu numai aproape singular, ba chiar şi umanismul său se dezvăluie mai degrabă ca o încercare timidă de readucere în memorie a unui important canon al valorilor umane, pe care doreşte să-l pună în practică într-un mod cu totul personal, decât într-o mişcare umanistă largă. Psellos este de alt calibru. În mod cert Antichitatea este la el, ca şi la urmaşul său, Ioan Italul, mult mai vie decât în secolele anterioare. Totuşi cuvântul mit nu apare în acest context, ci mai degrabă eticheta renaşterii ideilor platonice şi neoplatonice. Ciocnirea cu Biserica nu se lasă mult aşteptată, dar ea nu se mai articulează printr-un reproş general la adresa „elenismului", ci pătrunde în detaliul filosofic, devenind mai

rațională. În rest, probabil că trecerea timpului se oglindește cel mai bine într-o comparație între Psellos și istoricul Procopie. În ceea ce privește condiția socială, nu mi se pare că există vreo diferență demnă de menționat. Cert este faptul că, prin originea sa, Psellos nu aparținea clasei conducătoare. Dar nici nu cred că la Procopie poate fi demonstrată originea sa senatorială. Faptul că se identifică cu ambițiile acestei clase nu este o dovadă, oricât de mult s-ar repeta. La fel de puțin ca el face și Psellos un secret din aspirațiile sale. El realizează urcușul și își uită cu bucurie trecutul. Ambii sunt educați. Dar educația lui Procopie este cu mult „mai realistă" decât cea a lui Psellos. Nu faptul că *formalia* i-ar fi străine, dar în cazul lui ele nu necesitau o accentuare, ca la Psellos; decisiv este totuși interesul său pentru „elementele concrete" din istorie, în sensul unor relații structurale mai largi, desigur pentru cercetare și recuperare. Această educație este o trăsătură strict naturală, introdusă în mod organic în opera istorică; ea îi dă capacitatea să cântărească din perspectivă istorică și să judece corect atât imperiul, cât și dușmanul imperiului. Aceasta duce la o largă trăsătură de penel și astfel – cel puțin în cea mai mare parte din *„Bella"* – la o abstractizare sănătoasă, pornind de la un detaliu individualist mult prea neînsemnat, care nu poate fi totuși definitoriu din punct de vedere istoric. În opoziție, Psellos este un *pointillist*. Lumea în care viețuiește s-a mărit și lărgit între timp, dar el nu cuprinde această întindere și nici nu se lasă cuprins de ea. Conștiința imperială este întru câtva prezentă, cel puțin nu în sensul că provinciile îndepărtate și granițele ar constitui parte vie a istoriei sale. S-ar putea spune că pentru el imperiul și Curtea formează un singur element. El se simte suveran doar în aceste limite. Lui nu i-a trecut prin minte să-i strige împăratului la fel ca și Kekaumenos: „Pleacă în provincie și uite-te în jur să vezi ce se întâmplă acolo!" E mai bine ca împărații să rămână acasă, deoarece Psellos are nevoie de ei în preajma sa. Împărații sunt pentru el, în primul rând, persoanele de referință în suișurile și coborâșurile vieții de la Curte și a intrigilor de la Curte. Aici el simulează o distanță ironică bine condimentată, ceea ce îi reușește pe deplin – mai bine decât lui Procopie, pentru că este un

psiholog mai bun. Educația sa clasică se ridică cu mândrie peste cea a contemporanilor săi și din acest motiv o folosește atât de abundent ca mijloc decorativ: ea nu se scurge organic în opera istorică. Procopie scrie istorie, Psellos portretizează personalități istorice; întâmplător îi reușește foarte bine – și nu ne putem îndoi de acest lucru – deoarece persoana se desprinde din tiparul antic. Lui nu i-a prea păsat de marea întorsătură a istoriei. El portretizează, într-un format potrivit, fără a lua cu adevărat în considerare marea ofertă a noului. Acest lucru nu este în mod obligatoriu vina lui.

Totuși Psellos nu este singurul istoric. Alături de el trebuie numit și Mihail Ataleiates, căruia, în pofida unor demnități imperiale, îi sunt caracteristice trăsăturile unui mare senior, sigur pe sine, care nu are nevoie să facă din istoria vremii istoria propriei sale „măreții" și care, atunci când își exprimă propria opinie, nu se ascunde în spatele Curții. În continuare se află Ioan Skylitzes ale cărui reflecții asupra izvoarelor și asupra misiunii istoricului sunt mai clare, mai precise în privința scopului și mai convingătoare decât cele ale lui Psellos. Deși nu este istoric, trebuie din nou să-l numim aici pe Kekaumenos. Sfaturile sale, mai ales atunci când este vorba de comportamentul la Curte și față de împărat, dezvăluie, mai mult decât la Psellos sau la vreun alt contemporan, confruntarea dintre viața autarhică de la Curte, din cercul împăraților, dificil de evaluat, și restul societății, bine situate, din Bizanț. Nu se mai poate vorbi despre o reală integrare a păturii demnitarilor statului. Astfel, secolul al XI-lea aparține zilelor prospere ale imperiului, iar gloria perioadei Comnenilor nu este continuarea liniară a acestei epoci, după cum această glorie însăși trăiește mai degrabă din aparență decât din realitate.

Dezvoltarea politică arată în primul rând cât de puțin sigur era noul statut al imperiului. Către sfârșitul celei de-a doua jumătăți a secolului al XI-lea, imperiul pierde Italia de sud. Normanzii ocupă pentru o anumită perioadă părți importante ale teritoriului grecesc continental; cea mai mare parte a Asiei Mici, până la Bithinia, lângă capitală, este pierdută în favoarea selgiucizilor; în Balcani, în nordul Constantinopolului, pecenegii pătrund în Tracia, trecând peste

teritoriul bulgăresc, şi ajung la Marea Marmara. În iarna 1090–1091, ei se află pe uscat, în faţa Constantinopolului, în timp ce emirul din Smirna ameninţă capitala cu o flotă dinspre mare – o situaţie asemănătoare celei din 626. De fapt, noul împărat Alexie I Comnenul reuşeşte, prin lupte grele, să pună capăt primejdiei iminente, dar preţul este mare. Italia de sud n-a mai putut fi recâştigată, cu atât mai puţin Armenia. Alungarea selgiucizilor din cele mai importante părţi ale Asiei Mici era posibilă doar cu ajutorul cruciaţilor, care îşi urmăreau propriul lor ţel şi deveneau, de la cruciadă la cruciadă, tot mai periculoşi pentru imperiu. Dar preţul victoriei asupra normanzilor a însemnat acordarea unui privilegiu excepţional comerţului veneţian, căruia i-a urmat curând acordarea de privilegii şi altor oraşe portuare italiene, ceea ce a dus în cele din urmă la căderea definitivă a comerţului bizantin. Se părea ca şi cum Bizanţul ar fi fost iarăşi marea scenă a evenimentelor mondiale. El nu mai era însă dramaturgul acestor întâmplări, şi chiar regia i-a scăpat mereu din mână. Vechiul *numen imperii*, acele decizii încă evidente ale imperiului în domeniul culturii materiale şi nu în cele din urmă acţiunea lipsită de coordonare a duşmanilor au lăsat totuşi împăraţilor un important teren de acţiune, iar ei l-au exploatat din răsputeri. Totuşi, ne lovim mereu de încercarea, deosebit de clară în cazul lui Manuel I, de a crea coaliţii în spatele frontului şi de a-i stârni unul împotriva celuilalt pe cei interesaţi de bogăţia bizantină; Papa trebuia mobilizat împotriva Casei dinastiei von Hohenstaufen (Staufer), ungurii sunt atraşi în joc şi chiar stăpânitorii islamici sunt puşi în mişcare împotriva cruciaţilor. Dar ceea ce pare aici a fi o importantă politică a imperiului, fiind lăudată ca atare de capelanii Curţii, nu este nimic mai mult decât apărarea cu toate forţele. Este o politică ce îi îndrumă mereu pe împăraţi, într-adevăr, care trebuia să-i îndrume să încerce anumite îngrădiri ale esenţei „Ortodoxiei politice", în scopul apropierii de opozant. Biserica însă refuză, şi nu în puţine cazuri, să uşureze şi să asigure această politică prin măsuri de apărare, deoarece îşi vede ameninţate interesele propriului său primat. Sistemul suferă breşe, care nu sunt deloc neînsemnate. Bizanţul nu mai este închis în sine ca odinioară.

Nu se mai poate sustrage într-un mod arogant și autosuficient conflictului cu străinul. Dacă de o parte Ortodoxia, preocupată de sine, îl trădează pe împărat, în politica sa față de papalitate, totuși nici ea nu mai stă atât de sigură pe picioarele ei ca altădată. Mișcările eretice, cu accent social clar, pun în mod continuu sub semnul întrebării autosuficiența și conținutul reprezentativ al acestei Ortodoxii; iar ele câștigă în mod evident o largă participare, și nu doar din clasele de jos. Pentru cei preocupați de literatură, care doresc să se dăruiască intereselor lor umaniste, fără a fi împiedicați de controlul Bisericii, pare să apară astfel un mare spațiu de mișcare. Din perspectivă culturală, se dezvoltă un aspect dublu remarcabil. Atitudinea cavalerească a cruciaților impresionează. Nu doar pentru faptul că Anna Comnena, o bizantină convinsă așa cum nu este alta, este încântată de frumusețea cavalerească a unui dușman de moarte al imperiului, Bohemund de Tarent; la Curte pătrund turniruri și jocuri cavalerești, accesorii moderne purtate de cavaleri; se realizează legături de familie între prinți și prințese bizantine cu cavaleri normanzi, nobili franci fac carieră în Bizanț. Pe de altă parte, acestea nu o împiedică pe Anna Comnena, ca să o mai citățm o dată, de a-l acuza pe Ioan Atalos de erezie – a făcut-o și Biserica – și plecând de aici să-l descalifice ca urmaș al unei familii normande. Iar întreaga uimire față de priceperea negustorilor italieni nu a putut împiedica pogromurile îngrozitoare care au fost sprijinite și de împărați. Relațiile dintre parteneri devin din ce în ce mai tensionate, iar Cruciada a Patra, cu acea catastrofă asupra Constantinopolului, s-a conturat cu mult timp înainte. Bizanțul este lipsit de siguranță. Probabil că acest lucru nu este exprimat mai limpede decât în opera istorică a lui Nichita Choniatul. Nesiguranța împăraților se reflectă în nesiguranța pe care istoricul o are față de ei, în special față de Manuel I și Andronic I. Iar Choniatul se vede că nu mai are aproape deloc criterii de încredere. Desigur el susține vechile pretenții ale gândirii statale bizantine, dar atunci când Manuel I reprezintă întru totul aceste pretenții, acest lucru i se pare în mod constant nepotrivit. El îi și admiră pe venețieni, dar îi și urăște în același timp. La sosirea lui Barbarossa pe teritoriul bizantin,

el prevede o nouă urgie severă asupra imperiului, dar atribuie vina, în primul rând, politicii duplicitare a împăratului Isaac al II-lea pentru fricțiunile cu germanii, care au avut consecințe grave, în timp ce nu își poate ascunde întru totul admirația pentru Barbarossa. În fond, și Nichita rămâne într-un cadru istoric determinat, de care s-a ocupat deja Psellos. Există condițiile pentru scrierea unei istorii cuprinzătoare, jocurile lumii politice pe fundal bizantin invită la acest lucru. Totuși Nichita refuză, cu toate că avea în mod neîndoielnic instrumentele necesare în acest scop. Informațiile sale cu privire la venețieni sunt insuficiente în comparație cu ceea ce putea relata Procopie referitor la popoarele nordice. Nu există niciun indiciu care să vorbească despre un interes real privind mișcarea națională din Bulgaria; iar provinciile sudice al imperiului dispar în ceața acestei indiferențe. La fel ca și predecesorii săi, Nichita privește dincolo de capitală doar cu dispreț. E posibil să existe circumstanțe atenuante. Inițiativele pe care le putea lua Procopie, fără a avea idei preconcepute, așa-zis de pe poziția istoricului unui *imperium semper victor*, apar acum adeseori sub forma unei provocări politice, economice și ideologice; valorile bizantine fundamentale sunt puse sub semnul întrebării în această nouă lume a dușmanilor care pătrund în imperiu. „Barbarul" nu mai stă acum la graniță, fascinat și în același timp lacom, ci s-a strecurat în imperiu și este puțin dispus să se lase în continuare fascinat. Atitudinea defensivă, amintirea vechii metropole și apărarea ei rămân cea mai importantă misiune – dar, ca întotdeauna, ea îngustează perspectiva.

Ușor, poate prea ușor, pornind de la această situație politică generală, se răspândește o literatură în acest scop, care cucerește toate domeniile posibile. Satira, arta literară măruntă, epistolografia, preocuparea cu literatura clasică, cu o intuiție filologică deosebit de fină, comparativ cu secolele al X-lea și al XI-lea, și înainte de toate, mereu retorica, toate stăpânesc această imagine. Faptul că tocmai discursul, ca *encomion*, pentru împărați, prinți și înalți demnitari ai statului este folosit atât de mult nu mai este motivat prin aceea că o astfel de acțiune era cu siguranță rentabilă și din punct

de vedere financiar. Un motiv este şi faptul că discursul oferea prilejul de a apela la conştiinţa imperială de altădată, şi că, prin strălucirea vorbelor, se dădea o mână de ajutor pentru depăşirea situaţiilor înjositoare şi a decepţiilor. Pornind de aici, chiar în cadrul discursului, opera artistică clasică în totalitatea ei, cu subtilităţile ei lingvistice, de compoziţie şi posibilităţile ei, putea fi pusă în valoare cu precumpănire în scopuri politice. Filologia însăşi atinge una din primele ei culmi prin persoane ca Eustaţiu de Tesalonic. Aşadar, comparat cu perioada timpurie, abia dacă se mai simte aici vreo incertitudine, pe de altă parte mult mai puţin din vechile mituri; modurile de abordare au devenit raţionale, adică procesul de formalizare este dus până la capăt, ceea ce lasă fără obiect dificultăţile de altădată ale Ortodoxiei. În sens metaforic, mitul poate fi descoperit şi în secolul al XII-lea. Puterea dominatoare a Ortodoxiei este pusă sub semnul întrebării; ca de exemplu într-o uşoară ironie din satira lui Timarion, şi totuşi destul de decisivă, încât să îi înfurie pe ortodocşii de mai târziu. Un Halpucheir îşi încearcă talentul într-o *Dramation*, al cărei erou dominant, foarte neortodox, este Tyche, zeiţa norocului. Renaşterea din secolul al XII-lea, adusă de Proclus, nu ne lasă să întrevedem nimic bun. Mai importantă decât aceste mici raze de lumină trecătoare mi se pare construirea unei lumi, desigur iluzorie, dar fără vreun dor autentic după scopul pierdut al vieţii, de neconceput pentru viaţa sentimentală din lumea antică târzie, încastrată într-o lume mistică şi în care le făcea într-adevăr plăcere autorilor din secolului al XII-lea să se plaseze sub forma unei naivităţi păgâne, adică a romanului clasic de dragoste din secolul al XII-lea. Probabil a fost puţin citit – ceea ce poate fi pus la îndoială dacă ne luăm după numărul de manuscrise – dar pentru cei care l-au putut citi această întreprindere nu prea aducea daune autorilor. Unul dintre autori, Constantin Manase, reuşeşte să ajungă pe scaunul episcopal, ca odinioară legendarul Heliodor. Dacă ne gândim că „frivolitatea" păgână şi-a găsit adăpost şi în *Progymnasma* – într-un alt loc s-a făcut deja referire la istoria Pasiphaei – atunci se observă că aceste romane nu pot fi analizate separat. Oricât de multe particularităţi

artistice s-ar putea găsi în ele, este greu de crezut că ele au fost concepute doar de dragul aspectului artistic și filologic. Probabil că este fără relevanță, dar dacă în aceste romane se încearcă să se prezinte indirect o imagine nouă – veche – a omului, atunci la aceasta se poate adăuga faptul că, exact în secolul al XII-lea, imaginea hagiografică a omului nu prea mai este cultivată, dacă este să o comparăm cu acea din secolele al IX-lea și al X-lea.

S-a insistat asupra faptului că această literatură a secolului al XII-lea, văzută în ansamblu, este mai puternic ancorată în concret, față de stilul din primele etape ale artei scrisului din Bizanț, deoarece ea iubește descrierea, detaliul pitoresc și pentru că autorul se ascunde mai puțin în spatele operei sale decât o făcea înainte; și mai departe, pentru că simțul pentru anecdotă și umor își găsește mai mult spațiu, dar și simțul critic. Bineînțeles, există mult adevăr în toate acestea și, chiar dacă este adevărat, aceste noi caracteristici se explică tocmai prin nesiguranța generală a vremii, prin provocarea valorilor fundamentale bizantine etc. Poate cea mai puternică dovadă în acest sens este apariția unei literaturi în formă populară. Poetul cerșetor din acele timpuri folosește cu măiestrie limbajul, combinând limba cultă cu ceva ce se apropie de limba populară. Astfel, el nu netezește doar drumul limbii populare spre literatură, ci, în mod evident, el se poate baza și pe interesul cercurilor imperiale. Motivarea țintește spre viitor; dar în același timp, ea este de neimaginat fără o perspectivă mai largă a literaților față de ceea ce este demn de tratat – un orizont care cuprinde acum în creație întreaga viață concretă, nu doar a castei literare propriu-zise, ci și aceea a oamenilor simpli din popor.

Pătura care se ocupa de literatură nu a fost până la această dată atât de cuprinzătoare ca în acest secol al XII-lea. Marea hagiografie este aproape în totalitate în mâinile prinților și prințeselor și a înalților demnitari ai Curții și administrației imperiale. Cei din urmă au o atitudine critică, ceea ce permite o privire asupra întregului ansamblu, lucru valabil mai mult în privința lui Ioan Zonaras decât a lui Nichita Choniatul. Alături de aceste opere de relatări istorice pragmatice se află și un model nou, ce primește

consistență prin cronica lui Mihail Glyka, care, asemenea operei în limba populară, trădează un interes deosebit pentru mentalitatea unui bizantin pentru care particularitățile *(formalia)* educației clasice nu mai reprezentau chiar totul, ci doar o parte din interesele sale. Împărați, principi și prințese apar acum mai mult decât înainte în calitate de mecena. „Didascaliile" Hagiei Sophia și altele asemenea se grăbesc acum să promoveze o nouă apreciere speculativă asupra învățăturilor Ortodoxiei – fără prea mare succes, pentru că teologia a renunțat mult prea mult la o propedeutică filosofică aprofundată. Poeți ca Teodor Prodromitul iau în derâdere toate slăbiciunile omenești posibile – oricum nu doar slăbiciunile propriei caste. Chiar mai accentuată decât înainte, preocuparea pentru literatură este încă expresia concepției generale a societății bizantine. Nu faptul că se expune la pericol, ci față de situația politică și economică precară a imperiului, jocul cu muzele primește semnificația unui „totuși" – dacă se admite sau nu acest lucru, într-adevăr, dar și a unui refugiu în irealitate.

Prin pierderea Constantinopolului și a altor teritorii din imperiu în favoarea „latinilor", apare marea ruptură, ultimul proces de decădere, care nu mai poate fi remediat. 1261 nu reprezintă o însănătoșire adevărată; cuceririle împăraților de la Niceea și ale împăratului Mihail al VIII-lea rămân limitate nu doar o perioadă de timp; ele suprasolicită *a priori* potențialul. Curând, singurii factori determinanți ai politicii bizantine devin dușmanii de odinioară ai teritoriului imperial, italienii, catalanii, cei din familia Anjou, turcii. Este vorba despre simpla supraviețuire. Faptul că această luptă pentru existență s-a mai purtat două secole trebuie pus, mai degrabă, pe seama lipsei de unitate între dușmani, decât pe seama puterii bizantinilor. Apărarea bizantină decade în totalitate; negoțul se află aproape exclusiv în mâini străine, iar aprovizionarea Constantinopolului depinde adeseori de bunăvoința dușmanilor. Pe lângă aceasta, se dizolvă și vechea idee de monocrație imperială bizantină. Sigur că nu în teorie, dar *de facto* intervine parțial un sistem de apanaje, legat de dinastiile domnitoare, în parte chiar dincolo de ele; un lucru care se conturase deja mai devreme în

așa-numitul *sistem pronoia*, dar care a atins acum punctul său culminant sub forma de *secundo-* și *tertio-geniture* quasi-suverane. Este nevoie de toată atenția în judecarea acestui fenomen. Se vorbește cu ușurință despre tendințe centrifugale, unde cuvântul „refugiu" te duce cu gândul la dizolvare și decădere. Totuși, abia de curând s-a făcut referire la faptul că relativa declarare a independenței unor teritorii rămase în imperiu era mai importantă pentru existența pe mai departe a întregului decât predicarea permanentă a vechii ideologii imperiale iluzorie despre „forța centripetă". În orice caz, au apărut și premisele unor noi centre și pentru literatură.

Această literatură reacționează cu sensibilitate față de relațiile politice. Totul arată ca și cum șocul anului 1204 ar fi anulat pe deplin bucuria secolului al XII-lea, privind experimentul literar. Literatura imperiului niceean se întoarce la slujirea aproape exclusivă a monopolului vechilor imagini, cu amprentă clasică, care trebuie înțeleasă efectiv ca slujire în vederea restaurării strălucirii de altădată, după care nu s-a oftat doar între 1204 și 1261, ci s-au depus eforturi pentru a fi readusă la viață – cu cât mai repede, cu atât mai bine. Era vorba de a menține prezent, cât mai mult posibil, marele trecut. Anul 1261, odată cu recucerirea Constantinopolului, părea a fi adus o primă realizare a visului. Dar aparența era înșelătoare. Ocuparea Constantinopolului a agravat numai situația precară și a adus la noi capitulări, fără posibilitatea depășirii lor. Nu mai era posibil să te izolezi, situație oferită oarecum de Niceea. Acest lucru a fost valabil pentru atitudinea generală asupra vieții, pentru politică și economie, la fel și pentru literatură.

Literații trebuiau să se supună unui proces de învățământ, proces ce se mișca în diferite direcții. Putem face aici doar unele aprecieri indirecte. Preocuparea cu Antichitatea clasică ajunge acum la unii reprezentanți ai filologiei la un grad uimitor al științificului. Ici și colo se apropie și de țeluri umaniste, după cum sunt imediat preluate și prelucrate mai departe de Apus, pentru a ajunge la un nou procedeu, ἀρετή, a calității propriu-zise a Antichității. Deoarece mai suntem încă înclinați spre a câștiga din această ἀρετή un tipar de comportament foarte practic pentru existența cotidiană

propriu-zisă şi, în primul rând, pentru πράγματα, adică a câştiga în viaţa publică şi politică, se impune pe neaşteptate critica în scop de comparaţie. Oricât ar fi Antichitatea de luată în serios, ea este totuşi relativizată, în măsura în care ea nu mai poate fi văzută *en bloc* ca obligatorie. Cel mai bun exemplu rămâne Teodor Metochitul, cancelarul imperial cu relaţiile sale deteriorate din activitatea politică. Dar tocmai pentru că el relativează situaţia, curentele Antichităţii, de care el se cramponează cu toată forţa, apar în prim-plan tot mai pronunţat. Însă înainte de toate, Metochitul realizează că de privirea aţintită asupra Antichităţii se leagă primejdia ca posibilele valori umane, prezente altundeva, să fie trecute cu vederea, şi în felul acesta imaginea generală să apară limitată. Nu ştim cât de mult s-a gândit Metochitul în acest context la Apusul latin, la cultura şi literatura lui. Dar acest Apus a cerut între timp să-şi spună cuvântul în mod insistent, nu doar prin forţă militară şi comerţ, ci şi pe planul gândirii, al filosofării şi scrisului. El nu mai putea fi trecut cu vederea de-a lungul timpului, pentru că a devenit agresiv. Oricare ar fi fost scopul marelui filolog Maxim Planudes prin traducerile sale din Cicero, Ovidiu, Augustin, numai pentru faptul că un reprezentant atât de clasic şi specific al literaturii bizantine întreprinde aşa ceva, este un semnal de mare valoare. În fine, Dimitrie Kydones şi fratele său, Prohor, precum şi alţii care îi urmează, reprezintă acest proces de asimilare deosebit de impresionant. Dimitrie îşi doreşte o *renaissance* spirituală; nu există nicio îndoială. El ştie că scolastica latină poate juca un mare rol şi, nu în cele din urmă, pentru că a pus noi temelii vechii comori a gândirii greceşti, căreia grecii înşişi i-au acordat prea puţină importanţă de-a lungul a mai multe secole. Dar trecând peste aceasta, el vrea să rămână cu orice preţ bizantin. Tragedia constă în aceea că aşteptata contribuţie a scolasticii la o *renaissance* spirituală era văzută de opozanţii lui Kydones în primul rând în domeniul teologiei ortodoxe şi nu în cel al filosofiei. După părerea mea, Kydones a făcut prea puţin pentru a preîntâmpina această îngustare a punctelor de vedere. Palamismul şi opoziţia împotriva dogmelor latine au devenit în felul acesta antipozii propriu-zişi, iar bătălia a fost pierdută

de Kydones, pentru că acum nu mai era vorba de metode de gândire, ci de loialitate sau neloialitate față de clișee moștenite și îndrăgite. Posibilitățile, care totuși mai existau, le-a reprezentat George Scholarul încă o dată, într-un mod exemplar, înainte de căderea finală. Dar în cele din urmă a ajuns și el în curentul acestei alternative de loialitate și neloialitate și s-a decis pentru cea dintâi. Din controversa asupra noilor modele și metode de gândire, din *discours de la méthode* a apărut problema discutabilă a loialității patriotice, a unei loialități cu orice preț.

Un proces de îndoctrinare cu rezultate diferite are loc și în cazul islamului. El este de fapt și pe mai departe puternicul instrument spiritual al cuceritorilor sălbatici, care amenință Bizanțul, ceea ce a fost recunoscut, cel puțin parțial – în orice caz de împăratul de mai târziu, Manuel al II-lea și poate și de împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino – că în această credință nu era vorba doar de un ghiveci de superstiții, ușor de dat în vileag, cu tentă religioasă, după cum doreau să acrediteze polemiștii bizantini din primele veacuri, ci de ceea ce a iscat, mult mai mult decât era nevoie, o puternică dispută. Și se stârnește această dispută. Un progres inimaginabil față de secolele trecute, dar și un semn și al unei noi *apertura* spirituale, ce se face remarcată și în alte domenii.

Participarea la disputele vremii – fiind vorba de o perioadă în esență controversată – este enormă. Este demn de remarcat faptul că în ultima perioadă, în domeniul teologiei, care a creat de fapt și terenul pentru toate controversele din filosofie și *Weltanschauung*, numărul polemiștilor, în comparație cu reprezentanții tuturor celorlalte ramuri ale scrierilor teologico-religioase ale hagiografiei, până la dreptul canonic, a crescut de la aproximativ 13%, în vremea Comnenilor, până la nu mai puțin de 50%. Există participanți din toate clasele: simplii monahi și patriarhi, diaconi și episcopi, împărați și cancelari, filologi și istorici. Hagiografia însăși rămâne în mâna cercurilor din preajma Curții; acum ia cuvântul și împăratul Ioan al VI-lea, care vorbește mai mult decât necesar. Filologia este mai puțin apanajul directorilor de școală săraci, care reprezentau mai înainte grosul, decât în mare parte al unor membri de vază

ai societății. Aceasta înseamnă că totuși, chiar și într-o perioadă critică, creația literară însemna o integrare deplină în societatea bizantină – cea mai de seamă continuitate pe care de fapt o poate prezenta istoria bizantină.

Alături de literatura cultă își face apariția o literatură mult mai categorică și mult mai stăpână pe sine, într-un stil popular, mai întâi într-un mod deosebit de convenabil în romane de dragoste și de aventuri, care nu se mai jenează ca, ici și colo, să preia împrumuturi bogate din materialele apusene, chiar dacă este vorba ocazional doar de cei ce se întorc la comoara povestirilor grecești. În paralel apar persiflările, fabulele, satirele și parodiile, care se emancipează față de producțiile de castă din vremurile de dinainte. Autorii rămân în marea lor majoritate anonimi; din ceea ce înțelegea bizantinul clasic prin cultură ei dețineau de fapt doar fundamentul primar, însă riscau și nu de puține ori dădeau greș. Dar se aventurau și la vechile materiale ale mitologiei grecești, unde se vedea clar că ei cunoșteau în cel mai bun caz câteva nume și unele mituri importante. Din ele au alcătuit istorioare, care satisfăceau întru totul preferințele cititorului simplu și astfel nu dăunau conștiinței istorice a grecilor.

Încă o mică referire la „mit". În acest context filosoful George Gemistos Plethon, ultimul dintre filosofii bizantini, se află preponderent într-o poziție extremă – dar nu singur. El nu mai este impresionat doar de anumite reprezentări etice ale islamului, astfel că le contrapune, într-un mod polemic, valorilor creștine, ci iese într-o oarecare măsură cu conștiința încărcată din acea zonă difuză, din acea zonă ambivalentă, în care un creștin este încântat de mult mai multe aspecte decât de frumusețile formei antice, totuși fără a renunța la creștinismul său. Plethon s-a aruncat peste bord; a renunțat la el în interesul existenței pe mai departe a imperiului, pentru că vede o garanție doar în întoarcerea la o anumită păgânătate, consolidată filosofic prin ideea predestinării. Și totuși nu este vorba aici doar de constatări raționale; Plethon vrea să pună bazele unei religii, iar el nu speculează doar referitor la ierarhia zeităților reabilitate, ci le proslăvește în imnuri

exaltate. Dacă teza că o astfel de reacţie nu este o simplă coincidenţă, după cum se presupune, la o fiinţă obişnuită, ortodox până în măduva oaselor este valabilă, atunci este recomandat a se cerceta mai cu atenţie unele tendinţe mitice, care, după părerea mea, par a putea fi stabilite înainte de perioada sa.

Pură desfăşurare istorică sau monolit? Nu cred că mai există vreo îndoială. Acest lucru nu afirmă că lipseşte continuitatea (*Continuum*). Am făcut deja referire la unul dintre aspecte, integrarea literaturii în societate. Un aspect al continuităţii este şi ideea imperială, bineînţeles cu semnificaţie oscilantă şi motivări reale oscilante; în orice caz, propaganda sa este continuă. Continuă este şi tendinţa sa către valorile culturale clasice, dar se pierde legătura cu perioada târzie, ceea ce afectează importante zone ale societăţii. Tocmai contrastul continuităţilor faţă de schimbările şi secvenţele de necontestat ar putea fi interpretate ca instructive pentru înţelegerea întregului fenomen Bizanţ. Aspectele de continuitate sunt mai degrabă instrumente de evaluare decât *themata*, ele sunt stil şi atitudine socială, şi tocmai ele sunt cele care interzic dizolvarea istoriei Bizanţului în istoria popoarelor care vieţuiesc pe teritoriul lui.

Poate că de-a lungul acestei călătorii prin întregul mileniu este condamnabil faptul că am vorbit foarte puţin despre economie, despre progres şi decădere, tot atât de puţin despre situaţia economică a oamenilor din literatură, ca efect al fluctuaţiilor economice ale imperiului. Deoarece tot ce am citit până acum, referitor la istoria economică bizantină, nu m-a prea convins. Este limpede că marile procese de decădere politică sunt puternic legate de eşecuri economice şi reciproc, includerea de noi teritorii în imperiu a adus cu sine şi includerea de noi pieţe. Dar de fapt ce ştim despre această economie? Îndelunga stabilitate a *aureus*-ului constantinian, *nomisma de aur* de mai târziu nu pot fi, fără alte comentarii, egalate cu o prosperitate economică la fel de durabilă, pentru că rămâne deschisă întrebarea în ce măsură s-a epuizat semnificaţia lui *nomismas* în valoarea unui simbol sau într-o unitate de măsură şi în ce măsură a exercitat funcţia unei unităţi monetare moderne. A fost *nomisma* în plăţile zilnice mijlocul obişnuit, sau servea doar

statului, ca de exemplu la plata tributului către străinătate, la mita sau la plata demnitarilor săi de cel mai înalt rang? Este clar precizat că relațiile comerciale bizantine externe au jucat un rol important. Dar cine se încumetă să se apropie de problemă și să vorbească despre volumul acestui comerț și despre cercul acelora care aveau profituri din acesta? Sigur că din secolul al XII-lea vedem mai limpede, dar chiar și atunci pentru referințele noastre rămâne deschisă problema relației dintre prosperitatea privată a scriitorului și prosperitatea imperiului. Problema este deosebit de complexă și a proiecta categoriile relațiilor moderne înapoi spre epoca bizantină, ar duce cu greu la cunoștințe valabile. Este posibil să fie o lege universal valabilă, că perioada de înflorire a unei literaturi a întârziat întotdeauna într-o oarecare măsură, în comparație cu înflorirea politică și economică. Este ispititor ca acest lucru să fie verificat în cazul Bizanțului, dar și aici rămân destule elemente de nesiguranță. Problema productivității literare a bizantinilor este într-un anumit mod legată de totalitatea transmiterii manuscriselor, ceea ce deschide ușa îndoielii pentru anumite perioade, dacă cunoaștem multitudinea operelor produse, dar ne face să ne îndoim și de faptul dacă nu cumva principiul selecției, în special al furnizorului principal de codice bizantin, și anume al mănăstirii bizantine, nu duce la distorsiuni.

Succesul unei producții literare este înțeles astăzi, spus oarecum indecent, prin numărul cărților vândute, în felul acesta, printr-un element pe deplin inutil în ceea ce privește Bizanțul. A primit vreun autor bizantin, al cărui manuscris a fost copiat, vreun onorariu pentru acesta? Dacă da, atunci documentele nu spun nici o vorbă despre acest lucru – în orice caz după câte știu. Am impresia că de fapt răspunsul este nu. Cert este că nu sunt introduse pasaje cu referire la prețul cărților, respectiv la costurile pentru apariția lor. Ei dau prețul pergamentului și plata copistului, dar nicidecum „onorariul autorului", ceea ce de fapt nu spune nimic, pentru că este vorba în cazurile cunoscute de noi despre clasici sau texte liturgice și altele asemenea, pentru care nu intra în discuție un astfel de onorariu. Literatul bizantin depindea în

existența sa de cel care dădea comanda și de mecena, dacă nu dispunea el însuși de un venit destul de mare, ceea ce iar fi ușurat renunțarea la onorariu. Mecena făceau după aceea o singură plată pentru opera livrată, care le era dedicată, și dacă erau destul de influenți, poate îi făceau rost autorului sărac de o sinecură, ceea ce îi oferea o situație acceptabilă. Dacă se încearcă a se socoti (absolut cu aproximație) numărul posibililor mecena în comparație cu numărul literaților săraci, care ne sunt cunoscuți – unde cifra cea de pe urmă poate fi ușor întreită – atunci probabil că ar reieși că mecena predominau din punct de vedere numeric – și aceasta și pentru că interesul literar, chiar dacă era vorba doar de reputația de promotor al literaturii, era un lucru mai important în Bizanț decât în alte culturi și epoci asemănătoare. Totuși mai important ca mecenatul mi se pare a fi faptul concret că, în mod evident, majoritatea acelora care se ocupau de problemele literare, fără a putea trăi decent din această activitate, au practicat scrisul ca o a doua meserie. Ei sunt în majoritatea lor prezentați ca gramatici – această poziție avea în mod evident o legătură nemijlocită cu aspectul filologic al acestei literaturi – sau ocupau o poziție în administrația bisericească sau au găsit adăpost într-un birou al statului. Se pare că nu le mergea deosebit de bine, dar nu sufereau de foame. Prin aceasta nu vreau să neg pur și simplu prezența unui proletariat literar, a mult-numiților poeți cerșetori bizantini. Dar privind mai îndeaproape, adică dacă vrem să dăm nume, ne putem descurca lesne doar cu degetele unei mâini.

Texte alese

Constantin cel Mare
și începuturile Ortodoxiei politice

Scrisoarea împăratului către episcopul Alexandrin, Alexandru, și adversarul său dogmatic, Arie.
Text aflat la Eusebiu, Vita Constantini *II, 64 – 72*

Dumnezeu este mărturia mea, El, Mântuitorul a toate, ajutător grabnic în lucrarea mea, îmi este martor că am urmărit două scopuri în toate câte din necesitate le-am luat asupra mea. În primul rând, am dorit să aduc poziția religioasă a tuturor neamurilor spre o atitudine unitară, și în al doilea, să redau tărie și rezistență trupului atât de puternic lovit al oikumenei noastre. În decursul timpului mi-a devenit limpede că pentru prima misiune era nevoie de o analiză și hotărâre lăuntrică, în timp ce pentru rezolvarea celei de-a doua am încercat să mă folosesc de puterea militară. Eram convins că dacă îmi va reuși să-i unesc pe slujitorii lui Dumnezeu, conform dorinței mele și ca urmare a rugăciunilor mele, atunci și relațiile politice se vor îmbunătăți în armonie cu situația religioasă. Dar întrucât o nebunie de nesuportat a cuprins întreaga Africă – vinovați de aceasta erau aceia care, cu ușurință condamnabilă, au scindat slujirea lui Dumnezeu în mod deschis în diferite denominațiuni – am hotărât să vindec această boală prin delegarea unora dintre voi ca să

ajutați la îndepărtarea acestei dezbinări, negăsind un alt mijloc mai eficace decât îngenuncherea dușmanului lumii, care și-a îndreptat teroarea sa nelegiuită împotriva sfintelor voastre adunări. Cu alte cuvinte, din inima Răsăritului vine puterea luminii, legea misiunii sfinte, cu ajutorul harului lui Dumnezeu; și această lumină a aruncat sfânta sa rază asupra întregii oikumene. Trebuia să cred că veți fi conducătorii popoarelor spre mântuire. După marea victorie și deplinul triumf asupra dușmanului, aceasta a fost prima mea intenție.

Dar, tu, minunată și dumnezeiască providență, cât de mult mi-a putut fi rănită urechea și, chiar mai mult, inima, că trebuie să aud că la voi, de la care ceilalți nădăjduiesc să afle vindecare, dezbinarea este și mai adâncă decât în Africa, iar necesitatea îndepărtării răului este și mai mare. Când am cercetat motivul și obiectul dezbinării, a ieșit la iveală faptul că pretextul este neimportant și nepotrivit unei astfel de înverșunări, lucru care m-a împins să scriu această scrisoare: apelez la cutezătorul vostru simț al solidarității și chem providența să-mi fie alături în această chestiune. Iar eu însumi sunt gata să readuc pacea prin arbitraj. Căci cu sprijinul lui Dumnezeu, chiar de ar putea fi un prilej mai sever de discordie, nu este prea greu ca într-o chestiune atât de importantă să se ajungă, prin încredere, la o atitudine unitară a celor implicați, ca fiecare să se întoarcă la ceea ce este mai bine, cum se poate ca în acest caz, când este vorba de un motiv minor și destul de ieftin, să nu mi se recunoască mie putința de a pune iarăși în ordine această chestiune?

Conflictul, după cum mi s-a raportat, a izbucnit în felul următor: Tu, Alexandru, i-ai întrebat pe prezbiteri ce părere are fiecare dintre ei cu privire la un anumit pasaj din Sfânta Scriptură, mai bine spus, cu privire la un detaliu nesemnificativ al unei probleme. Dar tu, Arie, te-ai opus, fără a judeca, la ceva ce nu trebuia luat în considerare de la bun început sau, dacă era luat în considerare, să-l fi trecut sub tăcere. Așa s-a ivit discordia, solidaritatea s-a destrămat, poporul sfânt a fost scindat în partide și despărțit de trupul comun și unitar. Fiecare dintre voi să-l ierte pe celălalt și să acceptați sfatul bine-chibzuit al împreună-slujitorului vostru. Și anume ce? Ar fi fost totuși mult mai bine ca de la bun început să nu puneți astfel de întrebări și să nu dați niciun răspuns celui care întreabă. Nicio lege nu recomandă astfel de întrebări, ele sunt scormonite doar

din dorința nestăvilită de ceartă. Iar dacă se pun astfel de întrebări doar de dragul exercițiului filosofic, atunci trebuie să fie doar o preocupare privată, iar ele să nu fie puse în adunări publice și spre auzul poporului. Cine este suficient de matur pentru a putea pricepe într-adevăr întreaga greutate a acestor lucruri existente și extraordinar de complicate și să le prezinte într-un mod responsabil? Și chiar de se va găsi vreunul care ar fi în stare, pe câți din popor i-ar putea el convinge?

Așa că întrebarea a fost nejudecată și răspunsul prematur. Ambele părți trebuie să se ierte reciproc. În această ceartă nu a fost vorba despre un mesaj fundamental al Scripturii și nici nu se preconizează introducerea unei noi învățături privind venerarea lui Dumnezeu. Voi sunteți totuși amândoi de una și aceeași concepție, așa încât încheierea unei păci nu este imposibilă. Iar dacă voi trebuie să vă certați pentru mărunțișuri, atunci fiecare dintre voi trebuie să pornească de la convingerea că nu se cade și nici nu este îngăduit să implicați în dezbinarea voastră și poporul lui Dumnezeu, pe care sunteți chemați să-l conduceți. Probabil trebuie să aduc pe scurt clarificări și printr-un exemplu: știți doar că înșiși filosofii, din una și aceeași școală, au diverse păreri într-o problemă sau alta. Dar chiar dacă în judecarea particulară a unei probleme științifice merg pe cărări separate, în ceea ce privește învățătura fundamentală ei rămân la aceeași părere. Dacă la ei este așa, atunci cu atât mai mult se cuvine ca voi, slujitorii marelui Dumnezeu, să păziți unitatea religioasă. Haideți să analizăm în mod serios problema și să decidem dacă este drept, ca din pricina unor probleme mărunte și neimportante care vă agită să vă porniți frate contra frate, iar cearta voastră măruntă și nefolositoare să ducă la destrămarea, într-un mod dăunător, a comunității venerabile. Acest lucru este josnic și copilăresc și nu este demn atunci când este vorba de bărbați înțelepți, care sunt preoți. Haideți ca, din proprie inițiativă, să întoarcem spatele acestei ispite diavolești. Dumnezeul nostru mare, Mântuitorul a toate, și-a revărsat lumina Sa asupra tuturor împreună.

Îngăduiți-mi, mie, slujitorului Său, încrezător în providența Sa, să-mi încununez eforturile: fie ca popoarele lui Dumnezeu să găsească, cu ajutorul meu, prin strădaniile și sfaturile mele, drumul spre comuniune. Voi toți sunteți de o credință și de acord cu semnificația doctrinei, iar mesajul Sfintei Scripturi presupune, în toate părțile sale, același aspect unitar.

Deci, ceea ce a provocat la voi o ceartă nesemnificativă nu are voie să ducă la vreo destrămare şi nici la vreo cădere, tocmai pentru că nu este vorba despre un adevăr fundamental. Nu spun aceasta ca şi cum aş vrea să vă oblig, ca în fiecare caz şi în orice lucru mărunt – şi aici este vorba de aşa ceva – să fiţi de aceeaşi părere. Comunitatea noastră venerabilă poate rămâne nevătămată, unitatea poate fi protejată, chiar dacă ici şi colo există puncte de vedere diferite. Nu gândim toţi întotdeauna la fel, natura şi atitudinile noastre sunt diferite. Dar în ceea ce priveşte providenţa lui Dumnezeu, aveţi aceeaşi credinţă, aceeaşi înţelegere şi una şi aceeaşi concepţie despre Dumnezeu. Iar ceea ce dezbateţi unul cu celălalt în detaliu să ţină fiecare pentru sine, chiar dacă nu puteţi ajunge la un acord.

Redaţi-mi zilele şi nopţile liniştite şi lipsite de griji, ca şi eu să fiu în stare să mă bucur de lumina curată şi un trai paşnic. Ca să vă daţi seama cât de puternic m-a afectat: după ce am ajuns în Nicomidia, am intenţionat să plec de îndată mai departe înspre Răsărit. Eu şi cei care mă însoţesc am convenit deja să ne continuăm călătoria, când m-a oprit vestea cea rea, ca să nu fiu obligat să văd cu propriii mei ochi, deşi atunci când am auzit acestea, nu mi-a venit a crede urechilor. Deschideţi-mi, deci, printr-o armonie reînnoită, drumul către Răsărit, pe care mi l-aţi închis prin cearta voastră. Daţi posibilitate atât vouă, cât şi tuturor popoarelor să vadă cum mă bucur din nou şi să înţeleagă cum să dea glas, printr-o preamărire generală, mulţumirii ce se cuvine Celui Preaînalt pentru consensualitate deplină şi libertate.

O TEORIE BIZANTINĂ ASUPRA STATULUI

Scrisoarea lui Manuel Moschopulos (secolul al XIV-lea) Editată de L. Levi Studi Ital. Di Filol. Class. *10 (1902) 64–68*

De la bun început oamenii s-au văzut constrânşi să trăiască împreună pentru că singuri, bazându-se doar pe ei, nu s-ar fi putut descurca. Cum ar fi putut unul singur să fie şi grădinar, şi viticultor, şi cunoscător în toate celelalte sectoare ale agriculturii? Sau fierar sau olar, păstor, brutar,

constructor, pantofar sau croitor – toate cele de care are nevoie omul? Așa că s-a adunat un mare număr de oameni, pentru ca fiecare să ofere cunoștințele sale altora și să poată profita de cunoștințele celorlalți.

Dar totodată era firesc ca, acolo unde se întâlneau diverse păreri, comunicarea dintre ele să aibă ca urmare controverse și lupte; oare nu ar fi fost corect în acest context ca firii ființei dotate cu înțelepciune să i se găsească și un remediu? Iar el a fost găsit! Rezolvarea consta în aceea că era numit unul singur, recunoscut ca înțelept sau cu experiență, în calitate de judecător și conducător peste ceilalți, sau chiar mai mulți. Un aspect este monarhia, celălalt, aristocrația. Monarhia este cu mult mai bună decât aristocrația. Când conduc mai mulți, atunci există primejdia ca unul să se ridice împotriva celuilalt. Prin urmare, situația se prezintă astfel: dacă într-o dispută unul sau mai mulți pornesc împotriva altuia sau pur și simplu îl supun înșelăciunii, sau cei dintâi plănuiesc altceva de acest fel împotriva colectivității sau a conducătorului colectivității, atunci se caută o garanție pentru a împiedica astfel de posibile situații. Ceea ce se desfășoară în fața omului poate fi văzut și poate fi împiedicat. Dar ceea ce nu poate fi văzut și se petrece în inimă este cunoscut doar de Dumnezeu. Astfel, s-a hotărât confruntarea fiecărui membru al comunității cu Dumnezeu, ca prin jurământ să se asigure devotamentul său față de ceilalți. S-a hotărât și s-a încetățenit faptul că fiecare trebuie să depună jurământ, astfel încât niciunul să nu apară ca suspect în fața comunității sau a stăpânitorului. Eu numesc acest jurământ – jurământ cetățenesc. Cine îl depune trebuie să-l și țină, fără a aștepta răsplată. Totuși trebuie să i se permită să aibă posibilitatea de a emigra și a se stabili cu locuința în altă parte, cu condiția ca aceasta să nu dăuneze patriei sale. Dacă noua sa patrie duce război împotriva patriei sale mamă, atunci are dreptul de a intra în război pentru noua patrie, dar să nu i se permită să dezvăluie vreun secret legat de patria-mamă, ca de exemplu, cursuri de ape ascunse sau altele asemenea, lucruri pe care le-a aflat când încă locuia acolo.

Dar dacă cei ce stăpânesc peste alții au dorința de a se înconjura de oameni care să-i păzească și să fie de partea lor și de partea orașelor și a satelor, care se opun dușmanilor lor și le iubesc prietenii, care iau asupra lor primejdii deosebite în război, dar și în afara războiului, atunci nu

au niciun drept să forțeze pe cineva în acest scop. Ei trebuie să ofere recompensă pentru aceasta, după cum o face de obicei cineva din comunitate, care deține o vie și pentru aceasta angajează un lucrător. Dar cel care primește recompensă pentru aceasta trebuie să-i jure stăpânului că va fi dușmanul dușmanilor lui și prietenul prietenilor lui. Și aceasta este ceea ce numesc eu jurământ imperial. Dacă cineva cere un astfel de jurământ fără recompensă, atunci, după părerea mea, acest lucru este nedrept. Celălalt jurământ trebuie depus de toată lumea care trăiește într-o comunitate aflată sub puterea împăratului sau într-una care este altfel administrată, conform formei statale și traiului în comun.

Dacă cineva argumentează că este porunca lui Dumnezeu să nu jurăm, cum poate totuși cineva să fie fără de păcat atunci când o face? Să fie atent că există și Cuvântul Domnului care spune: Fiți în pace! Și: Cine nu este fără de păcat să arunce prima piatră. Și: Nu judecați ca să nu fiți judecați.

ÎMPĂRAT ȘI SUPUȘI

Din sfaturile lui Kekaumenos (vezi p. 329)

Din când în când apare afirmația că împăratul nu ar fi supus legii, ci el însuși este legea. Eu, în mod personal, împărtășesc această părere: orice face el sau orice lege impune, este un lucru bine făcut și noi îl respectăm. Dar dacă spune: Bea otravă! atunci sigur nu te vei supune; dacă spune: aruncă-te în mare și pornește înot! Atunci nu trebuie să faci acest lucru. De aici se poate trage concluzia că și împăratul este doar un om și se supune legilor divine.

Doamne Sfinte! Dumnezeu te-a ridicat pe tronul împărătesc și prin Harul Său, așa cum se spune, te-a făcut dumnezeu pe pământ, ca să faci ceea ce crezi tu că este bine. Așa să fie faptele și acțiunile tale pline de înțelepciune și adevăr, iar dreptatea să dăinuie în inima ta. Vezi să-i cercetezi pe toți cu egalitate, dacă îți sunt aproape sau departe; nu-i trata pe unii rău, fără temei, în timp ce îi copleșești pe alții cu fapte de binefacere, împotriva tuturor regulilor; mult mai mult, pentru toți să

domnească o justiție echilibrată. Cel ce greșește să fie condamnat după măsura greșelii sale; dacă arăți milă față de el și îl eliberezi, atunci acest lucru este divin și împărătesc. Cine nu greșește față de tine, pe acela să nu-l ții de rău, ci din contra, cu atât mai mult să-l promovezi dacă ți se pare corect.

Dacă auzi despre un nobil că intenționează ceva rău împotriva Maiestății Tale, atunci să nu se strecoare în sufletul tău viclenie și dorința de a-l distruge. Întreprinde cercetări serioase, la început în taină; apoi, când ai ajuns la convingerea că este într-adevăr așa, să acționezi împotriva lui pe cale juridică, și anume, cu toată transparența. Dacă îl condamni fără proces, începând cu acea zi, el și cei care-i sunt devotați vor deveni dușmanii tăi.

Dacă faci protospătar un actor sau oricare alt om nevrednic, atunci soldații care sunt gata să-și verse sângele pentru tine nu vor mai putea avea respect față de un astfel de rang; la fel se va întâmpla dacă îl vei numi patrician. Notarul tău competent sau secretarul său nu va mai acorda respect în viitor unei astfel de înnobilări. Eu am trăit felurite situații de acest gen: judecători care meritau doar batjocură și totuși trăiau o viață de plăceri, dar și oameni înțelegători și competenți care erau disprețuiți de împărat; militari curajoși de care împăratul nu se interesa și mincioși și fanfaroni, cărora le mergea bine. Suspinam în inima mea și nu puteam să fiu martorul acestei nedreptăți.

Străinilor care nu provin din casele domnitoare ale țării lor să nu le acorzi demnități înalte și nici poziții de conducere importante. Prin aceasta nu doar te înjosești singur, dar și înalta clasă elină. De exemplu, dacă-l faci pe un englez care vine la tine de îndată *primikerios* sau comandant general, ce onoare mai reprezintă pentru grec atunci când îi încredințezi o misiune mare? Îi transformi pe toți în dușmanii tăi. Iar dacă se aude în țara străinului despre acest lucru, că a ajuns la această onoare și deține această poziție, se va produce o ilaritate generală și vor zice: la noi nu a valorat nimic; apoi s-a dus în Romania și imediat a reușit. Probabil că în Romania nu există oameni competenți și din acest motiv conaționalul nostru s-a cățărat atât de sus. Dacă bizantinii ar fi fost oameni competenți, conaționalul nostru nu ar fi fost lăsat să ajungă atât de sus. Maestatea Ta să nu folosești scuza: eu l-am promovat pe acest

om, pentru ca și alții să afle acest lucru și să vină aici. Acesta nu este un motiv bun. Dacă dorești, îți pot aduce câți străini vrei, care să-ți slujească pentru o pâine și o haină.

Să nu-ți treacă prin minte să folosești toate șicanele posibile împotriva orașului tău și a provinciilor care sunt sub stăpânirea ta și nici împotriva armatei; mult mai mult, să fii tatăl tuturor, atunci îți vor sluji cu devotament. Și totuși un individ prost i-a dat următorul sfat împăratului Vasile, plănuindu-i distrugerea: Sărăcește-ți poporul! Pentru aceasta te va urî, se va ridica și va face revoluție. Nu ai de-a face cu animale, ci cu oameni inteligenți, care sunt întru totul în stare să vadă limpede dacă le merge bine sau rău.

Să poruncești curtenilor tăi să nu nedreptățească pe nimeni, să nu dea dreptate oamenilor răi și dușmanilor. Rudele tale să-ți știe de frică și să nu aibă dreptul de a face nedreptate. Voiesc, domnul meu, să-ți povestesc cum a ajuns la catastrofă domnia Paphlagonului. Acest împărat decedat nu a avut părinți nobili; dimpotrivă a provenit dintr-o familie obișnuită, dar poseda calități deosebite. Câțiva lingușitori știu să-l laude cum că este de origine nobilă și se trage dintr-o casă importantă, în realitate el provine dintr-o familie cu totul neînsemnată. Sunt de părere că toți oamenii sunt copiii unui singur om, anume ai lui Adam, atât regii, cât și marii domni și cerșetorii. Dar am avut deja experiența ca oameni foarte sus-puși să devină hoți, prezicători și vrăjitori; aceștia sunt pentru mine oameni de sorginte joasă.

Așadar, împăratul decedat Mihail (al IV-lea) poseda, după cum am spus, calități deosebite; dar el avea multe rude de sânge, care erau sărace și de care se îngrijea ministrul bunăstării. Însă acesta a fost fratele împăratului și în același timp administratorul palatului. El voia să-și îmbogățească rudele și le-a permis să-și scoată câștigul de la alții. Împăratul nu a știut nimic despre acest lucru. Așa se face că pe curierii în misiune și pe oamenii împăratului, care se aflau în hanuri sau pe drumuri izolate, unde îi puteau întâlni, călătorind pe cal sau pe măgar, îi descălecau și îi tâlhăreau de tot ce aveau, ca apoi să dispară fără urmă. Prin astfel de fapte, acest bărbat deosebit și renumit și-a atras ura, chiar din pricina nedreptății rudelor sale. Toți și-au jurat să-i extermine familia. Acest lucru s-a întâmplat la scurtă vreme. Împăratul însuși a murit în pace și

într-o stare sufletească înaltă și de căință. După aceea, nepotul său a ajuns împărat. Împotriva lui s-a ridicat întregul oraș și toți străinii care se găseau în oraș. I s-a reproșat că a expulzat-o pe mătușa sa, împărăteasa. Astfel, împăratul și întreaga sa familie au fost exterminați într-o singură zi. În locul său a ajuns împărat Monomach, cel care a distrus Imperiul Romanilor și l-a lăsat să decadă. Maiestatea Ta trebuie să țină seama de toate acestea. Eu am trăit evenimentul atunci când fostul împărat Mihail era un împărat puternic la răsăritul soarelui, iar în jurul orei trei, doar un individ fără de strălucire, detronat din scaunul său. Nu te îngâmfa, domnul meu, de strălucirea maiestății și să te încrezi și mai puțin în puterea ta și nu-ți băga în cap: cine poate să mă dea jos de la înălțimea strălucirii mele? O singură lovitură a vremii, spune Grigorie Teologul, și multe lucruri sunt altfel.

Adu lângă tine un om care are dreptul să te mustre zilnic din pricina discursurilor și faptelor tale nepotrivite. Nu spune: eu sunt destul de deștept și cunosc totul. Știi multe, dar de fapt mai multe nu le știi!

Știu, preaputernice împărate, că natura omului cere liniște. A devenit un principiu de-a dreptul nimicitor, într-adevăr, dăunător chiar, atunci când împăratul nu își mai vizitează teritoriile sale de la Răsărit, cred, și de la Apus, ci stă doar în Constantinopol ca într-o închisoare. Dacă cineva te-ar închide într-un oraș, atunci ai fi nefericit și supărat. Dar ca să-ți faci acest lucru ție însuți – ce pot să mai adaug aici? Pleacă în teritoriile care se află în stăpânirea ta, cât și la theme, și caută să vezi nedreptățile pe care trebuie să le îndure cei nevoiași și ceea ce întreprind perceptorii trimiși de tine și cum li se face nedreptate celor săraci, și pune iarăși totul în ordine. Știu că, din lene, dregătorii de la Curte te sfătuiesc altfel: că nu ar fi bine să faci așa și că, prin vizitele tale cu trupe și gărzi imperiale, ai crea doar inconveniente atât teritoriilor, cât și themelor. Am meditat asupra acestor lucruri și pot doar să mă amuz de ele. Înlocuitorul tău, pe care îl lași la palat și care guvernează peste supușii tăi, grecii și barbarii de acolo, dacă este competent și energic, va păzi cu devotament și își va îndeplini misiunea. Ce să mai spun? Imperatorii și împărații romanilor au gândit întotdeauna așa, cum îți relatez aici, și de fapt nu numai aceia care guvernează în Roma, ci și cei din Bizanț; ca de exemplu, Constantin cel Mare și fiul său, Constans,

Iulian, Iovian şi Teodosie. Ba erau în Apus, ba în Răsărit, în orice caz doar o scurtă perioadă în Constantinopol. Dar atunci toate ţările erau în pace, la fel toată Europa şi Libia şi cea mai frumoasă parte a Asiei, până la Euphratesia şi Adiabene, Armenia şi Siria, Fenicia, Palestina şi Egipt, ba chiar şi marele şi mult lăudatul Babilon, toate erau sub stăpânirea romanilor. Din momentul în care indolenţa a venit peste oameni, sau mai bine spus s-a răspândit ca o boală molipsitoare, de atunci nu i s-a mai întâmplat nimic bun Imperiului Roman.

Ortodoxie şi toleranţă

Din lucrarea istorică a lui Nichita Choniatul 213 ş. urm. (van Dieten)
în germană de F. Grabler, Coroana Comnenilor,
Graz, 1958, pp. 263 – 268

În ultimii săi ani de viaţă împăratul Manuel I a făcut următoarele: Catehismul conţine printre altele şi o condamnare a Dumnezeului lui Mahomed, căci se spune despre acesta: „El nu a născut şi nici nu este născut" şi că „persistă într-o unitate rigidă". Manuel îşi pune în gând să şteargă această formulă de condamnare din toate mărturisirile de credinţă pentru catehumeni şi a început cu formularul bisericii Sfânta Sofia. Motivarea sa suna de-a dreptul convingător. Şi anume, el spunea că ocărârea lui Dumnezeu ar fi un lucru supărător pentru mahomedanii care trec la credinţa noastră. Deci, Manuel i-a convocat pe preafericitul Teodosie, patriarhul de atunci, şi pe arhiepiscopii care se aflau în capitală. După un discurs introductiv circumstanţial, el le-a comunicat intenţia sa, dar i-a fost să vadă că toţi i-au respins propunerea, nefiind de acord cu ea. Nimic bun nu poate ieşi din aceasta, propovăduiau ei; propunerea lui Manuel îndepărtează de la adevărata concepţie despre Dumnezeu; această presupusă ofensă ar fi bine plăcută lui Dumnezeu, oricum condamnarea nu îl afectează pe Dumnezeu, Care a creat cerul şi pământul, ci pe acel dumnezeu nenăscut, nenăscător şi nemişcat, pe

care l-a scornit palavragiul diavolesc Mahomed. Într-adevăr creştinii cred într-un Dumnezeu-Tatăl, iar alegaţiile condamnabile şi ridicole ale lui Mahomed ar interzice categoric o astfel de credinţă. În rest, nu ne putem imagina nimic clar sub expresia „unul – nemişcat".

Totuşi oricât s-ar fi străduit ei, cu toată puterea lor, Manuel a rămas pe poziţie. El a pregătit un text, ca şi cum ar fi fost întocmit chiar de ei, cu ajutorul unor curteni ai săi, mânuitori ai cuvântului, întotdeauna vicleni, căutând mereu avantaje, prin care a luat sub protecţia sa învăţătura nechibzuită – nu aş numi-o totuşi o învăţătură de credinţă – a lui Mahomed şi s-a pornit cu furie împotriva foştilor împăraţi şi clerici, care au îndrăznit, după părerea sa, într-un mod neinteligent şi negândit, să-L dovedească pe adevăratul Dumnezeu printr-o anatemă. Acest text a fost citit în public în Palatul patriarhal. Relatările sale sunau atât de convingător, încât aproape că îi câştigase pe cei din audienţă; iar acel dumnezeu ales de Mahomed, acel unul dumnezeu rigid, oricine ar fi acesta, ar fi fost recunoscut ca Dumnezeu adevărat, dacă nu ar fi intervenit patriarhul cu toată hotărârea sa. El nu a voit să acorde niciun fel de atenţie cuvintelor care duceau spre o nouă învăţătură primejdioasă şi i-a sfătuit pe ceilalţi să fie atenţi la această otravă. Împăratul a văzut în asta o jignire enormă la adresa persoanei sale. L-a covârşit pe patriarh cu cuvinte ruşinoase şi l-a numit, atât pe el, cât şi pe episcopi, „nebunia lumii". Dar a mai aruncat încă o dată nada. Şi-a scurtat textul său detaliat şi l-a rearanjat din punctul de vedere al rigorii şi l-a publicat într-o nouă formă. El se afla atunci în palatul din Damalis, care este numit Skuteri, şi anume datorită aerului bun şi a liniştii de acolo, căci era deja un om bolnav. La porunca sa au venit acolo, cu vaporul, toţi episcopii şi învăţaţii. După ce au debarcat, de îndată, Teodor Matzuka, unul dintre scribii săi, cu mare trecere la împărat, s-a apropiat de ei şi a început să ţină un discurs înaintea patriarhului şi episcopilor. Boala împăratului, aşa spunea el, nu le permite în acest moment să-l vadă; dar ei trebuie să acorde atenţia lor acestui lucru – şi le-a arătat foile din mâna sa. El le va citi. O foaie conţinea o explicare a dogmei prezente, iar semnarea ei de către episcopi îl preocupa mult pe împărat; cealaltă conţinea o dispută fictivă a împăratului cu patriarhul Teodosie şi episcopii. Explicaţiile împăratului erau dure şi lipsite de fineţe. El

amenință să convoace un sinod mai larg și jură să discute această problemă cu papa de la Roma. Ascultătorii erau foarte departe de a se lăsa intimidați de el. Arhiepiscopul de Tesalonic, învățatul și oratorul Eustațiu s-a înfuriat atât de tare la cele spuse încât a izbucnit: Ar trebui să am un creier călcat în picioare, dacă l-aș considera pe acest pedofil, pe această cămilă bătrână, pe acest ademenitor spre toată hidoșenia ca pe un adevărat Dumnezeu. Toți au înlemnit la aceste cuvinte. Teodor Matzuka a rămas o clipă fără cuvinte, cu buzele strânse, apoi s-a întors și a fugit la împărat. La cuvintele lui Eustațiu, care i-au fost spuse la ureche, Manuel a urlat din răsputeri. El a început să propună explicații circumstanțiale și a abordat problema cu o răbdare neobișnuită. La scurtă vreme s-a arătat și patriarhul înaintea lui Manuel și a rostit cuvinte liniștitoare. El a făcut astfel pentru a-l determina pe împărat să-și potolească mânia și să-i ierte lui Eustațiu ieșirea. Eustațiu a avut posibilitatea să-și justifice atitudinea, iar în cele din urmă Manuel i-a spus: Ca om înțelept nu trebuie să rostești astfel de expresii urâte și să nu te grăbești să spui lucruri nerușinate!

După aceea a fost citit textul împăratului cu privire la părerile legate de învățătura prezentă. Toți au apreciat-o ca temătoare de Dumnezeu și, punând problema în mod corect, l-au asigurat că vor semna bucuroși textul. Adunarea s-a împrăștiat și participanții au mers bucuroși acasă cu convingerea că l-ar fi înfrânt pe împărat prin opoziția lor; iar acesta s-a bucurat că i-a supus voinței sale și prin formularea scurtă a obținut ceea ce nu i-a reușit cu prima lucrare amplă.

În ziua următoare, mesageri ai împăratului i-au convocat iarăși pe episcopi. S-au strâns în reședința patriarhului, pentru a semna textul împăratului conform înțelegerii din ziua precedentă. Dar nu mai erau aceiași episcopi. Și toți s-au eschivat, pentru că în textul prezentat mai existau expresii discutabile, iar ei doreau ca acestea să fie șterse și să fie înlocuite cu unele care nu pot fi contestate. Împăratul s-a mâhnit din nou și le-a reproșat că ar fi atât de schimbători și oscilanți, ca și cum nu ar mai avea deloc minte. Abia după o perioadă mai lungă, cu mult efort, ei s-au mai întrunit încă o dată, pentru a elimina din catehism anatema împotriva dumnezeului lui Mahomed și în locul acesteia să fie introdusă anatema la adresa lui Mahomed și a întregii sale învățături, ca și a adepților săi.

Bunic și Nepot

Discurs al lui Mihail Psellos pentru micul său nepot tipărit de E. Kurtz și F. Drexl, Michaelis Pselli Scripta Minora *I, Milano 1936, pp. 77–81*

Poate nu te voi mai vedea, micuțul meu drag, fiul sufletului meu, nici în anii adolescenței tale – fie ca Dumnezeu să-mi îngăduie să mai trăiesc până atunci! –, nici atunci când vei deveni bărbat; căci viața mea este spre sfârșit și se apropie timpul care va tăia firul destinului meu. Așa că aștern acum în scris discursul pe care ți-l adresez și am adăugat la drăgălășenia ta înnăscută farmecul propriu cuvintelor. Ar trebui să fiu cu totul lipsit de minte și rațiune, dacă aș dori în momentul în care sentimentele și gândirea ta sunt foarte simple și reprezintă doar pentru mine ceva desăvârșit, cel ce auzi vocea mea și simți dragostea mea, cel ce te agăți de mine și te arunci în brațele mele și îmi îngădui să te acopăr cu sărutările mele – ar trebuie să fiu fără minte dacă în ceea ce mă privește, pe lângă altele, nu aș veni în calea ta cu un dar, pe care îl am din plin, și anume discursul.

De aceea îți ofer acest discurs ca un *encomion*, pentru ca odată, mai târziu, când vei fi în stare, să-ți poți face o imagine asupra a ceea ce a însemnat bunicul tău în viața ta și cum a fost apreciat talentul său de orator.

Elogiul meu nu vrea nici pe departe să adune argumente amețitoare, nu dorește să descopere nimic, pentru a te pune în valoare, ci mult mai mult, vrea să prezinte felul tău, calitățile interioare și exterioare, calități pe care nu le-am observat încă la nici un alt copil mic. Mă pricep la fel de bine ca oricine ca prin simțuri să privesc în suflet ca prin crăpăturile ferestrelor, mai bine spus, să le descopăr în sprâncenele și ochii tăi. Dar pentru că vorbesc chiar acum despre sprâncene și ochi: din prima clipă a ființării tale, ochii tăi sunt într-adevăr un lucru fermecător, care nu privesc nici permanent în jur, fără odihnă, și nu sunt nici leneși și inerți, ceea ce ar fi semn al unui caracter slab. O dată sunt nemișcați, ca și cum ar fi cufundați în gânduri, altă dată iarăși se mișcă cu vioiciune, când se anunță un zâmbet. Nu doar o singură dată am constatat aceste semne – de aceea nu aveam nevoie de un trepied din Delphi sau de vreun extaz bahic! Căci eu le văd dinainte, pentru că descopăr, pur și simplu, plăcerea în ochii tăi, știu de

îndată că vrei să râzi. Şi într-adevăr, îţi mişti buzele, faţa ţi se înroşeşte şi iată că râsul apare. Iar în timp ce ochii tăi oglindesc gândurile tale, sprâncele tale nu rămân pasive, ci dezvăluie ceva din ceea ce se petrece în tine.

Puţin predispus spre a plânge, nu izbucneşti în urlete puternice şi mişcări nervoase atunci când nu este lapte, iar doica nu îţi oferă băutura obişnuită; mai mult, pare că doreşti să intri în dispută cu ea şi să o acuzi de nedreptate şi obrăznicie, atunci când îţi arată o faţă severă. Şi doar pentru ca să atragi de partea ta pe privitor sau pe oricine care poate hotărî în această problemă, laşi câteva lacrimi să curgă şi gura şi ochii caută să-l câştige pe judecător de partea ta. Dar tu eşti înclinat spre împăcare, iar atunci când doica, după ce te-a necăjit, îşi dezgoleşte din nou sânul, atunci schimbi imediat direcţia şi ai ochi dulci pentru cea care te tiranizează. Şi apoi nu sugi la sân ca un însetat sau ca să te saturi, ci numai în mod măsurat, şi ca mulţumire îi dăruieşti doicii o privire prietenoasă şi un zâmbet. Toate acestea nu sunt surprinzătoare pentru bunicul tău: se anunţau deja la mama ta, şi nu este de mirare că ceva din natura celei care te-a născut a trecut şi la tine.

Chiar şi în alte situaţii nu te comporţi ca un bebeluş prostuţ, ci în permanenţă ca unul care ar fi mai vârstnic. Nu ai nici patru luni şi ştii deja să-ţi însuşeşti lucrurile din jurul tău. Recunoşti pe fiecare în parte, ştii când cineva nu arată interes faţă de tine şi ştii şi cine te îngrijeşte, şi astfel împarţi afecţiune sau repulsie. Doar în cazul meu faci excepţie de la această conduită: îmi dăruieşti afecţiunea ta, chiar şi atunci când te strâng prea tare la pieptul meu şi te iau mult prea bărbăteşte în braţe. Atunci când îţi ating mâna dreaptă, îmi dai şi stânga, ca şi cum ai vrea să împlineşti cuvântul Domnului: tu ştii bine că atingerea porneşte din dragoste, că eu nu lovesc ca să lovesc, ci ca să ajung din nou să mă bucur de farmecul tău natural. Iar când te văd uimit şi nedumerit, atunci îţi dau imediat deoparte păturica, te ridic şi te leagăn în aer, iar tu eşti iarăşi foarte fericit.

Nu poţi suferi deloc scutecele, iar când doica te scoate din baie şi vrea să te înfeşe, cu braţele întinse de-a lungul trupului şi picioarele strânse, atunci imediat te strâmbi şi nimic nu te poate abate de la pornirea ta. Nu găseşti niciun fel de plăcere în această închisoare. Dar atunci când scutecele sunt iarăşi îndepărtate, atunci nu mai ştii de bucurie,

privirea ta devine mai veselă, zâmbetul tău este mai dulce, mânuțele tale se mișcă încolo și încoace și dai puternic din picioare. Ți-ai dezvoltat de timpuriu, conform originii tale, simțul pentru lucrurile frumoase din lume. Când mama îți așază o căciuliță frumoasă sau o haină minunată, atunci te învârți mândru în toate părțile.

Plăcerea ta pentru baie nu este doar ca aceea a unui bebeluș, într-adevăr mai este și oarecare hotărâre. Nu pentru că ar fi datoria mea să îți fac baie, ci ca să îți fac plăcere la băiță și să mă bucur de sănătatea și veselia ta, o fac de multe ori și astfel devin iarăși copil. Mă aplec peste cadă, iar pe tine te bucură, sau apa este un pic prea fierbinte: pe scurt, mă cuprinzi cu brațele tale, mă ții tare și îngăimi ceva.

Trupul tău – fie ca niciodată să nu fie atins de priviri rele – este foarte frumos, membrele bine proporționate, un adevărat dar al naturii, părul creț și blond, capul frumos format, gâtul lung și liber și toate celelalte în armonie, ca să nu mai menționez și alte amănunte.

Să fii fericit toată viața! Pentru aceasta nu mai pot face nimic, dar începutul este promițător. Împăratul și împărăteasa s-au certat cine să te scoată din apa botezului. Și se înțelege că a câștigat genul feminin. Ai fost adus la palat și împărăteasa te-a luat în brațe, te-a dezmierdat și, după ce a terminat, te-a pus pe patul împărătesc, ca și cum simțea că erai prea greu. Apoi te-a înapoiat mamei tale și i-a dăruit bijuteria pe care tocmai o purta – o onoare imperială, mai mică decât s-ar fi cuvenit genului tău masculin, dar mai mare decât s-ar cuveni vârstei tale.

Acesta este deci *encomionul* pe care l-a compus bunicul tău pentru tine. Nu este încheiat – dar nici tu nu ești complet încă, tu, perlă însuflețită, comoara sufletului meu. Dar când vei ajunge să îți folosești mintea, când vei ști cine a fost bunicul tău și cum s-au desfășurat primii tăi ani, atunci creează-ți imaginea, exersează cumpătarea, cinstește-ți părinții, respectă-i pe educatorii și profesorii tăi și dedică-te, înainte de toate, activităților spirituale; prin aceasta am adus și eu onoare asupra mamei și familiei tale. Fie ca să ai tot ce-ți dorești, dar în primul rând educație și un simț spre înțelegere. Numai așa sufletul își găsește drumul său spre frumusețea proprie și spre înțelegerea tainelor celor mai profunde.

Acestea le-am scris pentru tine, în timp ce te țineam în brațe și te acopeream cu sărutări neostoite.

PASIPHAE ŞI TAURUL

„PROGYMNASMA" CLERICULUI NICHIFOR VASILACHE (SECOLUL AL XII-LEA)

MITUL SPUNE: PASIPHAE, FIICA ZEULUI SOARELUI, S-A ÎMPREUNAT, PRIN INTERMEDIUL UNEI VACI DIN LEMN, FĂCUTĂ DE DAIDALOS, CU TAURUL CRETAN TRIMIS DE POSEIDON.

Publicată de A. Pignani, Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici *8–9 (1971–1972) 306 ş. urm.*

Ce îmi este dat să văd, voi, zeilor, cât de măreţ este ceea ce mi se întâmplă! Ochii mei sunt orbiţi de strălucitoarea figură a unei vite, un taur gata de împerechere, afrodiziac, demn de toată iubirea, ca Pluto, s-ar putea spune, zâmbind plin de iubire, ca Afrodita, şi cu ochiul strălucitor al lui Eros. Din ochii săi picură dorul de iubire, nu se comportă ca un sălbatic, nu mă priveşte încruntat de sus până jos, ci ca un tânăr care este supus graţiilor şi Afroditei. Pe faţa sa străluceşte vrajă şi în ochii săi, dragostea. Se pricepe la frumuseţe şi pentru că el însuşi este frumos, o ştie foarte bine. Mişcându-şi uşor gâtul, el se plimbă plin de importanţă, trecând printre arbori cu mişcări de dans şi la pas. Aşa trebuie să fi creat Zeus primul taur, când Prometeu a creat primul om; mult mai mult, chiar Zeus trebuie să se fi transformat într-un astfel de taur, atunci când a plecat să o răpească pe Europa. Peste acest taur străluceşte o lumină divină. Când văd lumina soarelui pe faţa sa, trebuie să cred că este unul dintre taurii zeului soarelui şi sunt pline de uimire. Strălucirea stelelor din ochii săi mă face să cred că aparţine imaginii stelare a taurului de pe cer. Îi văd cornul, un semicerc desăvârşit, imaginea exactă a semilunii şi părerea mea este că el vine de la carul zeiţei lunii. Probabil s-a eliberat singur din jug, desprinzându-se de celelalte animale de tracţiune şi se plimbă aici pe pământ, purtându-şi frumuseţea spre a fi văzută, şi îşi arată puterea, aşa că acum carul zeiţei şchioapătă şi mai târziu apare şi dispare cu întârziere. Aşadar, Endymion şi jocul cu zeiţa lunii? Un alt argument, un mit născut din neştiinţă! Acest taur este un zeu printre vite, cred că egiptenii îl numesc Apis şi îl

venerează. Iar acum a venit la noi, pentru a dovedi nefertilitatea acelora şi a noastră.

Aşa că vino la mine, cel mai frumos dintre toţi taurii, vino şi înconjoară cu tandreţe pe cea iubită, şi iubeşte şi o fiinţă omenească! Vreau să scot strigătul de iubire al animalului, iar tu să răspunzi acelui strigăt. Atunci când plâng să mă mângâi cu o săritură delicată. Când doresc să fiu îmbrăţişată, apleacă-ţi uşor capul: să-mi fie semnul unui sărut. Vreau să-ţi pun la dispoziţie toate lanurile de porumb; poţi să alergi acolo fără a întâlni vreo opreliştе şi să te dedai plăcerii în deplină libertate. Îţi dăruiesc toate turmele ca să fii stăpânul tuturor taurilor de pe insulă, dacă te laşi prins sub stăpânirea zeului iubirii.

Nu mă ruşinez de această iubire, ca şi cum ar fi ceva nenatural. Şi Europa a iubit un taur şi o altă fată un armăsar; dar, ca şi în cazul meu, era ceva nenatural pentru amândouă, chiar dacă în spatele unuia se ascundea Zeus, iar în spatele armăsarului, Poseidon. Amândoi şi-au scos masca în pat şi atunci fetele i-au recunoscut pe Zeus şi pe Poseidon. Iar acum zeul joacă jocul iubirii printr-un taur, dar camera nupţială va pune capăt acestei mascarade şi iubitul va fi făcut cunoscut.

Dar ce îndrug aici? În ce păienjăniş mă bag? Niciun taur nu s-ar împreuna cu o femeie, chiar dacă Eros ar dori să îl oblige; el se va proteja împotriva jugului, se va ridica şi va fugi. Eu îl învinuiesc pe Eros! Cum a putut să ajungă la acest joc bucolic! Şi mă întorc spre Afrodita: ea vrea să mă împreuneze cu o vită care aparţine altei spiţe. Blestem Graţiile pentru că au vărsat atât de mult farmec asupra unui animal fără judecată şi mă opun părerii că se poate găsi un mijloc oarecare de a satisface totuşi un taur. De ce mă mândresc cu frumuseţea mea şi mă îmbrac în purpură, dacă taurul nu are respect faţă de purpură şi nici înţelegere pentru frumuseţea unei femei? Ce sens are să porţi bijuterii din aur, dacă taurul n-o cunoaşte pe „Afrodita cea de aur"? Aici invidiez vaca. Ea nu cunoaşte niciun fel de îngrijire artistică a frumuseţii, dar îl fericeşte pe iubitul ei; ea se bucură atunci când el dănţuieşte în jurul ei, şi face fasoane, atunci când el se apropie de ea. Dacă aş fi o vacă, din aceeaşi spiţă cu taurul, şi împreună cu el pe o pajişte. Dar aşa stau între iubire şi fire; aceea mă forţează să devin una cu taurul, cealaltă însă nu o permite. Aceea mă împinge spre o cerinţă stranie şi mă tiranizează, aceasta mă trage înapoi

și îmi smulge cu forță ceea ce Eros ar dori să-mi dea. Firea nu vrea, iar Eros nu vrea ca firea să învingă.

Cine mă va deghiza într-o vacă, pentru ca sub această înfățișare să pot ieși în întâmpinarea taurului? Sau cum mă pot transforma într-o vacă? Hera ar putea să-mi acorde această binecuvântare, după cum Daidalos ar putea să o împlinească pe cealaltă. Ea a transformat-o pe fiica lui Inachos într-o vacă, iar el a încastrat-o de multe ori în bronz; prin aceasta a făcut ca ochiul să se înșele.

Așadar, prea iubită zeiță, dăruiește-mi acum ceea ce ai oferit cândva, geloasă fiind pe Ino, și fie-ți milă de dorința mea arzătoare! Atunci te vor cinsti oamenii ca apărătoare și protectoare a căsniciei, chiar și printre cornute. Dar dacă – tu, Daidalos, vii încoace; dacă poți, arată-ți acum posibilitățile multiple ale artei tale, arată-te în fața taurului ca un meșter în prelucrarea bronzului, luptă de partea Afroditei; ajută-l pe zeul iubirii și modelează o vacă; fă-o cât mai naturală posibil, atunci vei avea cu plăsmuirea ta un efect rapid. Vei fugări taurul pe care eu nu-l pot prinde, pe cel dorit ce nu cunoaște iubirea. Ce se întâmplă după aceea, aceasta să fie preocuparea mea și a lui Eros!

La vânătoare de păsări

Descriere vânătorească de Constantin Manase (secolul al XII-lea)
editat de L. Sternbach, Lvov, 1902

O lungă perioadă de timp au existat puține băi fierbinți în Constantinopol, iar teritoriul din această parte a Propontidei era în dezavantaj față de celălalt mal. Dar zona de acolo oferă o serie de înlesniri și merită să petreci acolo o perioadă de desfătare: este un ținut cu grădini, cu pomi încărcați de roade și ape cu izvoare curate; marea se lovește ușor și jucăuș de plajă și-i surâde uscatului cu domoale lovituri de valuri – o desfătare a ochiului, o sărbătoare a simțurilor. Așa că am plecat și eu într-acolo; mâncărimea pielii a făcut necesar acest lucru. Era imediat după strângerea

recoltei. Îndată ce am coborât de pe vas pe țărm și am ajuns în fața băii, m-am întâlnit cu unul dintre cei mai dragi prieteni ai mei. Ne-am salutat cu obișnuita cordialitate, iar el mi-a spus: du-te acum la baie și te înviorează puțin; între timp voi pregăti cele necesare, te voi caza la mine și vei lua și masa la mine. Dacă vrei, poți să rămâi mai multă vreme și vei putea să asiști și la o frumoasă piesă de teatru. Rămâi totuși câteva zile, dacă nu ai nici un alt plan, și bucură-te întru totul de o astfel de vacanță. După aceea a plecat și m-a lăsat câtva timp singur. S-a întors mai târziu pe când mă odihneam, cu prosoapele de baie prinse în jurul meu. Cu toată tăria a încercat să mă convingă să fiu oaspetele său și în cele din urmă a reușit. Mai întâi am rămas acolo pe loc, deoarece se făcuse deja târziu, dar și pentru că tratamentul balnear îmi cerea acest lucru. Dar atunci când noaptea a început să se destrame și au apărut zorile, s-a stârnit o mare zarvă în preajma cortului; strigăte asidue din toate părțile: lumea se scula și se îndemna spre lucrul zilnic. Era un mare număr de băieți și feciori și bătrâni, înaintați în vârstă, cu nenumărate olimpiade câștigate la vânătorile de păsări, experimentați și antrenori ai tinerilor în acest sport.

Ne-am îmbrăcat în grabă și ne-am pregătit, bătrânul supraveghetor lăsându-ne doar puțin timp, și am plecat în pas grăbit la vânătoarea de păsări. Chiar eu îmi doream să îi însoțesc și să văd ce ieșea din toate acestea. Deci am urcat cu mic, cu mare și am fost martor ocular: a fost într-adevăr foarte frumos și mi-a plăcut foarte mult. Evenimentul s-a desfășurat în felul următor: (de altfel, de ce nu aș mai savura încă o dată acest spectacol prin scris?) era acolo un loc mic, cam alături de cortul unde am înnoptat, nici prea expus vântului și nici prea sus, dar nici prea în vale, ci oarecum mai sus de câmpii, protejat de vânt și împrospătat de o briză călduță. Acolo creșteau plante bine mirositoare, colorate, iar atunci când picioarele prinzătorului de păsări le atingea, un parfum ți se urca la nas, mult mai puternic decât cel al condimentelor și mai dulce decât cel ce indica, atât era de diafan. Terenul era acoperit de iarbă verde și bogată. Era o mângâiere pentru ochi și mână și te puteai așeza acolo liniștit și plin de bucurie ca să te odihnești. Cu toții veneau încoace cu mâinile încărcate: fiecare purta câte un alt instrument de vânătoare și imediat s-au pus pe lucru. Au împlântat ramuri desfrunzite în pământ, ce fuseseră curățate de frunze mai înainte de conducătorul expediției: în

jurul lor s-au prins ramuri de dafin, aşa încât erau înconjurate de un frunziş necunoscut şi au înverzit. Erau aranjate pe rânduri şi totul arăta ca o grădiniţă de zarzavat. Unele erau înfipte direct în pământ, înfăşurate de jur împrejur în frunze de dafin, altele erau îndoite în formă rotundă, dar erau de asemenea mascate cu dafin. Au adus apoi cu ei nuiele subţiri, unse cu clei de prins păsări, pe care le-au fixat, fără a putea fi văzute, de ramurile de dafin, un joc extrem de ingenios şi bine pus la punct! Toate acestea erau dirijate de bătrânul cărunt, ca de un comandant de armată cu experienţă în multe bătălii. Băieţii aduceau păsări îmblânzite în coşuri împletite; erau păpălude, piţigoi şi sticleţi şi alte păsări, mai mari decât piţigoii şi cu glas mai puternic – dar de fapt eu nici nu ştiu cum se numesc; au mai adus cu ei o pasăre foarte frumoasă, cu un glas frumos şi melodios; capul era purpuriu, aripile – multicolore, întregul penaj era îmbrăcat în purpură şi parcă semănat cu stele, o pasăre de aur. Bătrânul a numit această pasăre cu capul roşu steaua ochilor; i-a lăudat glasul mlădios şi l-a numit pe deţinătorul ei mai fericit decât Cresus şi Antioh. La porunca bătrânului, aceste păsări cântătoare îmblânzite au fost alungate şi împrăştiate care încotro. Cu toţii s-au aşezat în locul respectiv, se uitau cu lăcomie în văzduh şi urmăreau norii. Îndată ce toate laţurile au fost fixate şi păsările îmblânzite se roteau în aer şi înconjurau desişul artificial, pe care l-am descris, se făcu auzit un vuiet uşor în aer, ca atunci când se lasă ceaţa: un întreg stol de păsărele şi-a făcut apariţia. Bătrânul a auzit cel dintâi aceste zgomote şi a poruncit tinerilor să tacă. Erau din ce în ce mai multe; coborau ca un vârtej de frunze şi flori, fiind mult mai multe decât musculiţele din aer şi iarba de pe pajişte. Totul era cuprins de vârtej, iar tinerii se felicitau bucuroşi pentru această captură. Atunci bătrânul s-a mâniat şi nu a lipsit mult ca să-i ciomăgească pe acei nefericiţi. Căci păsările îmblânzite erau îndepărtate de strigătele puternice. Dar cele care zburau spre noi s-au aşezat pe nuielele unse cu clei, însă doar o parte dintre ele s-au prins, celorlalte le-a reuşit evitarea prinderii, căci cleiul s-a udat şi puterea de lipire s-a deteriorat. Acum bătrânul luptător se mânie, aruncă priviri sălbatice de jur împrejur, ca reacţie la neatenţie, se lovea încontinuu peste coapse şi strângea din mâini; se jelea ca şi cum l-ar fi lovit cine ştie ce mare necaz; îi blestemă pe băieţi, aruncă cele mai cumplite blesteme, luând soarele şi pământul ca martori şi adresă

chemare către toți zeii protectori ai vânatului. Totuși păsările prinse au fost adunate, iar prada a fost examinată. Femelele toate au fost omorâte și aruncate în groapă. Pe masculi i-au sortat: unii au fost iertați și băgați în cuști, celorlalți le-au smuls penele, i-au prăjit pe foc – exista și acesta – și i-au mâncat cu oscioare cu tot. Dar instructorul, conducătorul cetei, nu putea fi mângâiat, a rămas revoltat și prost dispus și ofta de ți se rupea inima. Nici măcar profetul Iona nu s-ar fi putut văita atâta din pricina vrejului uscat. Deci, s-au mai așezat încă o dată nuielele unse cu clei și s-au pus capcanele pentru păsări. Atunci din împrejurimi a venit un stol uriaș și s-a încheiat cu tânguirea, căci întregul stol a intrat în cursă, nerămânând afară niciun mesager, care să ducă mai departe vestea. Acum am văzut pentru întâia dată cum s-a înseninat fața bătrânului și cum râdea binedispus. Și se dădea merituos și măreț. În cele din urmă multa sa limbuție cu greu mai putea fi suportată.

Prada a fost adunată, iar spectacolul era dezolant: una era prinsă de cap, alta avea aripile lipite, la altele burta și picioarele erau pline de clei. Toate aveau ciocul și gâtul rupte, respirau doar cu mare greutate și ca și cum ar fi fost ultimă suflare. Acum bătrânul se arătă mulțumit și puse prada mare pe seama oracolului. Apoi a curățat de păsări nuielele încleiate cu buzele și degetele; cleiul i-a rămas pe bărbie și s-a prins puternic de părul din barbă. Dar el a continuat ca și cum nu l-ar fi interesat deloc acest lucru; nu-i acorda niciun fel de atenție și bolborosea întruna.

Dar acum s-a întâmplat un lucru distractiv: O pasăre cu aripi mari vâna un sticlete, s-a aruncat asupra lui, dar sticletele a zburat de sub el. Aceea voia cu orice preț să-l prindă, dar el găsea mereu o cale de scăpare, când încoace, când încolo. Din când în când pasărea cea mare se lăsa jos pe iarbă și vâna sticletele cu toate șiretlicurile imaginabile. În timp ce se învârtea de jur împrejur fără demnitate și se lăsa dusă de patimă, mânată de uriașa ei lăcomie, a rămas prinsă pe neașteptate de nuielele date cu clei. Din jucător activ a devenit cel suferind: nu și-a primit hrana și era ușor să-l prinzi; cuceritorul norilor a devenit prada băieților. Și cum s-au desfășurat lucrurile! O chemare și un strigăt s-au ridicat și un zgomot puternic a umplut atmosfera; s-ar fi putut crede că a căzut o cetate sau un zid înconjurător, căci așa de mare era zgomotul și râsul care se înălța spre cer. Atunci a început o întrecere galantă și fiecare dorea să-l

întreacă pe celălalt. Chiar și bătrânul, maestrul de ceremonii al acestui spectacol, voia să se pună cu tinerii: a fugit și a fugit și nu s-a gândit la părul său cărunt – deodată s-a uitat pe sine! Plăcerea l-a cucerit și l-a încântat și nu a mai putut să se abțină. Dar nimic nu rămâne neplătit. Justiția s-a răzbunat pe el. În timp ce fugea așa fără să se gândească, s-a împiedicat de un coș și a căzut cu fața în jos. Pălăria i-a zburat de pe cap, descriind un arc larg, ca și cum ar fi fost un disc, iar el a plonjat într-o băltoacă. Mâinile sale erau zgâriate, gura plină de mizerie și noroi, ca și cum ar fi fost plină de terci. Însă nu s-a lăsat descurajat; s-a sculat și a fugit mai departe. Atunci am înțeles pentru prima oară cum totuși curajul învinge bătrânețea, iar stăruința depășește ardoarea, ceea ce lasă la o parte anii. Cu toate că i s-a întâmplat acest lucru nefericit și și-ar fi putut rupe toți dinții, nu s-a lăsat învins. I-a depășit pe toți tinerii și și-a croit primul drum către șoimul care omora păsări; a fost primul care a ajuns la prada nepreținită și nici în vis să se gândească la pălăria sa, la gura acoperită de zgârieturi și la palmele zdrelite. Aproape că m-am tăvălit de râs când l-am văzut așa, fără pălărie, cu chelia sa strălucitoare. Mi se părea a fi acel însoțitor bătrân al lui Dionysos care învârtea în aer thyrsos-ul și despre care vorbește legenda.

După un timp oarecare s-a observat un stol de cinteze și mi-a fost dat să văd un nou mod de a vâna. S-a întins un fir mai subțire, un capăt prins de ramurile învelite în frunze de dafin, celălalt capăt fiind ținut în mână de un băiat. După cum cintezele prinseră acum, cu miile, să zboare încoace, feciorul legăna ușor frânghia și prin aceasta o îndemnă pe sărmana cinteză să zboare. Cinteza a bătut din aripi, împotriva voinței sale, și căutând să se ridice în aer i-a tras și pe cei din soiul ei în captivitate. Totul s-a petrecut acum ca o ploaie de vară: groapa s-a umplut, iar cuștile împletite nu mai erau suficiente pentru a-i primi pe captivi.

Între timp gazda mea a pregătit dejunul și a improvizat o masă. Toată lumea mânca și în același timp își desfăta ochii, pentru că încă mai cădeau multe păsări. Numai bătrânul a rămas fără a mânca și a bea, dar s-a delectat în exclusivitate privind cum păsările se prindeau în clei.

Mie însă întreaga vânătoare mi s-a părut o desfătare plăcută, o relaxare, care nu te obosea și i-am spus gazdei mele acest lucru. Atunci el a zis: Aceasta este deci băutura prieteniei pe care o toastez pentru tine, cu

dragoste și vioiciune. Pe de altă parte, de vrei și tu să bei în cinstea mea, atunci așterne pe hârtie ceea ce ai văzut. Aceasta să fie replica ta și să reprezinte desertul acestei vânători. Da, așa să fie, am răspuns eu, vreau să beau în cinstea ta în timp ce mă pregătesc să scriu și să dau o formă literară acestei experiențe frumoase, de îndată ce voi fi în stare.

Și așa m-am pus pe lucru, pentru a-i face o bucurie unui prieten și pentru a păstra viu în memorie acest spectacol.

STRĂLUCIREA APUSĂ A ATENEI

ELEGIE A EPISCOPULUI MIHAIL CHONIATUL (SECOLELE AL XII-LEA – AL XIII-LEA)

Versiunea germană de Gustav Soyter

Dragostea pentru Atena, cândva atât de celebrată,
A scris aceste versuri, încă omagiind umbra și
Dăruind o răcorire ușoară dorului meu arzător;
Căci nu mai poate fi văzut nicăieri, ah, niciunde,
Mult cântatul oraș, așa cum a fost cândva.
Timpul îndelungat, aproape de nemăsurat prin simțurile noastre,
O ascunde adânc în uitare.
Din această pricină sufăr cumplit, asemenea iubitului,
Care nu vede adevărata față a iubitei,
Care nu are voie s-o vadă acum în persoană,
Și privindu-i doar tabloul, ca într-un dialog
se mângâie și își potolește focul iubirii fierbinți.
Sunt așa de nefericit ca odinioară Ixion;
Iubesc Atena, după cum acela a iubit-o cândva pe Hera,
Îmbrățișând, fără a ști, o nălucă.
O, cât sufăr! Ce spun și, de fapt, ce scriu?
Locuiesc în Atena, și totuși nu văd nicăieri Atena,
Doar praf, ca în pustie, și niciun fel de simțăminte reale.
Unde sunt locurile tale sfinte, sărmane oraș?

Totul a trecut și s-a transformat într-o poveste;
Judecată și judecători, scene pentru oratori, vocea poporului,
Legi, adunări populare, anateme retorice,
Adunările consiliului, strălucirea sărbătorilor,
Conducerea în război, pe uscat și pe mare,
Muza putred de bogată, puterea gândului!
A dispărut fără urmă întreaga glorie a Atenei,
N-a rămas niciun semn, nimic, oricât de întunecat, nu mai poate fi văzut.
De aceea trebuie să fiu iertat, eu, cel pe care norocul l-a părăsit,
Pentru modul în care privesc mult slăvitul oraș Atena,
Atunci când pana mea desenează imaginea sa.

Din înțelepciunea vieții

Din Kekaumenos, Strategikon,
ed. B. Vassiliesky și V. Jernstedt, Petropoli, 1896 și G.G. Litavrin,
Sovety i rasskazy Kekaumena, *Moscova, 1972.*
Traducere germană de H.G. Beck, Vademecum al aristocratului bizantin, *ediția a 2-a, Graz, 1964.*
Kekaumenos aparține de secolul al XI-lea.

Aș dori să iubești toți oamenii, dar să nu spui nimănui secretele tale; numai așa ești în siguranță. Îndată ce dezvălui cuiva secretele tale, devii sclavul său; îți va dăuna foarte mult și te va considera bunul său, iar tu nu vei cuteza să-l contrazici. Dar de ce să-ți pierzi independența din proprie inițiativă? Poate că vei spune: el este un om de onoare și nu îmi va trăda secretul. Dar nu te gândești că ai trădat chiar tu însuți taina ta, în timp ce i-ai șoptit-o altuia la ureche. Ceea ce trece prin ureche se concretizează în vorbe. Deci, nu dezvălui nimănui secretul tău; după cum spune profetul: Ferește-te de tovarășul cu care împarți așternutul!

Fiii și fiicele tale să te cinstească; iar tu să-i tratezi cu stimă și să nu-i disprețuiești, chiar dacă sunt încă mici. După cum vor învăța de la tine,

așa se vor și comporta. Dar să te stimezi și pe tine însuți. Acela care nu se stimează pe sine nu va stima nici pe altul. Nu fii de o îndrăzneală nebună! Acela care demonstrează curaj fără de înțelepciune, pe acela îl va chinui mai târziu remușcarea. Cinstește pe cel tânăr și pe cel bătrân și vei fi cinstit de ei și de Creatorul lor. Când mergi în biserică, nu te uita curios în jur la femei străine, ci privește cu smerenie spre altar.

Citește mult și vei învăța mult. Dacă nu înțelegi cele citite, atunci să nu te descurajezi. Dacă, de exemplu, citești cartea de mai multe ori, atunci Dumnezeu îți va da cunoștințele necesare, și o vei înțelege. Dacă nu știi ceva, întreabă-i pe oamenii care cunosc, și nu fii mândru. Tocmai din acest motiv, că nu întreabă nimic și nici nu voiește să învețe ceva, omul duce lipsă de cunoaștere. Atunci când unul vorbește, lasă-l să-și termine cuvântul. Dacă cunoștințele sale sunt în ordine, atunci vei avea folos de pe urma lui; dacă sunt fără de valoare, vei avea și atunci partea ta de câștig, pentru că vei putea să-ți exersezi critica asupra celor spuse. Cercetează Sfânta Scriptură, după cum ți-a poruncit Domnul, dar nu căuta în ea plin de curiozitate. Nu dormi și nu te opri într-o casă unde știi că există un șarpe, fie el mare sau mic.

Fii atent la aceia care prin înșelăciune vor să-ți smulgă un împrumut. Mulți au pierdut astfel venitul lor. Să-ți spun cum vine aceasta. La început viitorul datornic nu-ți cere niciun împrumut, mai mult chiar, îți trimite tot felul de alimente, de exemplu un iepure, sau găini, sau pești, poate și alte lucruri, de pildă produse aromate. Face asta de două-trei ori, chiar te invită la el o dată sau de două ori. Atunci îți arată, ca din întâmplare, o mai mare sumă de monede de aur, pe care a luat-o cu împrumut de la altcineva, și îți spune: această sumă am adunat-o pentru o afacere sau alta; dar ei nu vor aceste monede, ci acestea sau acelea (el numește acelea pe care presupune că le ai). Știu, spune el, că tu le ai. Și dacă ții la mine, dă-mi-le, căci altfel îmi scapă această afacere, este vorba de ceva ce aduce un foarte mare câștig. Mâine sau la sfârșitul săptămânii primești înapoi această sumă și în plus o dobândă mare. Sau poate că spune următoarele: Am la dispoziție atâția și atâția bani, dar acum am pierdut cheia de la seiful meu. Sau: ieri a venit la mine un prieten și i-am împrumutat atâția și atâția taleri. Acum am nevoie de ei. Dă-mi-i, căci la mine nu există niciun pericol ca să îți pierzi banii. Cu aceste cuvinte te

înduioșează și te vrăjește și după aceea este gata să accepte împrumutul de la tine. Acum îți aduci aminte și de bunătățile pe care ți le-a trimis și de delicatesele scumpe de la masa sa. Dar el, cu banii în mână, socotește că a obținut un mare câștig și își spune: Cinste iepurilor și tuturor produselor pe care i le-am trimis și cinste plăcerilor mesei, căci mi-au adus așa de mulți bani. Imediat după aceasta va dispare din calea ta; de fapt, tu îl vei soma ca să-ți returneze banii, dar el te va consola cu vorbe frumoase. După aceea va trece la metoda de a se face nevăzut în ochii tăi. Dacă sosești dis-de-dimineață la ușa sa, nu spune nimic precis și tu te îndepărtezi jenat de acolo. Dacă mergi la el neanunțat și vrei să vorbești cu el, atunci găsește, bineînțeles, o scuză. Are o problemă ce-i aduce mânie asupra cuiva sau are un caz de deces în familie. Sau spune: Nu ți-e rușine să faci circ pentru câțiva taleri de mică valoare? Crede-mă, dacă aș fi știut că ești așa, atunci nici nu i-aș fi acceptat de la tine. Iar tu vei pleca de la el cu mâna goală. Altă dată vei auzi de la el: Crede-mă, alimentele pe care ți le-am trimis și invitațiile pe care ți le-am făcut și aromele pe care ți le-am oferit odinioară și pe care le-ai ars, toate acestea au fost valoroase. Nu trebuie să mă rușinez în fața ta. Și acest lucru îl scade din sumă. Apoi, dacă dorești să primești înapoi doar o jumătate din sumă, nu vei primi nici aceasta. Te va insulta și te va calomnia prin toate mijloacele. Dar oare de ce fac așa de multă vorbire? Va deveni cel mai mare dușman al tău și va spumega de mânie împotriva ta. Destul despre datornici, care încearcă totul prin vicleșug. Alții încearcă prin frățietate și înrudire, oferă gineri și nurori și promit luna de pe cer; vor cu orice preț să-ți fure ceea ce posezi. Fii atent!

Ușile casei tale să fie orientate înspre răsărit, ca să-ți intre aerul curat. Animalele tale să fie bine hrănite, nu știi ce se mai poate întâmpla. Să nu ții slujitori leneși. Caută adesea să te întâlnești cu monahi; chiar dacă este vorba de oameni complet needucați, nu-i disprețui. Sfinții Apostoli au fost și ei spirite simple și totuși au luminat lumea. Celor liberi care te slujesc să le faci daruri, dacă ai această posibilitate. Dacă, în pofida binefacerilor tale, doresc să plece de la tine, nu-i reține. Nu ar fi un lucru cinstit.

Străduiește-te să cultivi multă viță-de-vie, dar să bei puțin. Bețivul își iese din minți odată pe lună sau în an și întreaga sa viață devine un întuneric. Să nu ucizi și să nu fi de acord cu niciun plan de ucidere, chiar dacă

respectivul ar dori să te omoare. Oricine ridică sabia, de sabie va pieri. Nu căuta oracolul vreunui prezicător. Evenimentele se întâmplă, chiar dacă nu le cunoşti în avans. Dacă este vorba de ceva rău, la ce-ţi ajută dacă te-ai întrista dinainte? Să nu duci pe niciun nevinovat la judecată, fie că este vorba de pedepse sau probleme financiare. Dar de ce zic oare: pe un nevinovat? Să nu faci asta nici cu un vinovat, ia-l mai degrabă sub protecţia ta, fie că este împotriva împăratului sau a multor altor persoane. Nu purta nicio amuletă, în afara unei cruci sau a unei iconiţe sau o bucăţică din moaştele unui sfânt. Nu lua aminte la vise şi nu le acorda niciun fel de credit, chiar dacă este vorba despre o problemă sfântă. Dacă acţionezi astfel, atunci eşti în siguranţă. Deja mulţi au eşuat din această pricină.

Să nu depui garanţie pentru nimeni. Mulţi care au depus garanţie s-au păcălit. Chiar dacă este vorba de cel mai bun prieten al tău, să nu iei niciun fel de cauţiune. Dacă ai, dă-i ceea ce are nevoie şi vei întări prietenia cu el. Dacă însă îi oferi garanţie, atunci nu te costă doar suma pentru care ai garantat, ci, pe deasupra, şi prietenul. În plus vei fi considerat un prost.

Un număr considerabil de servitori este un lucru frumos; mai bine şi mai important este un om înţelegător, chiar dacă nu are bogăţie. Un înţelept a spus de fapt: banii de răscumpărare ai bărbatului sunt averea sa. Este bine spus. Oricum eu aş zice: mulţi şi-au pierdut şi viaţa, persecutaţi fiind pentru averea lor. Nu disprețuiesc averea, dar prefer înţelepciunea.

O fiică lipsită de ruşine nu decade doar în propriii ei ochi, dar şi în faţa părinţilor, ca şi în faţa neamului său. Închide-le pe fiicele tale, ca şi cum ar fi condamnate, şi nu lăsa pe nimeni la ele, ca să nu fie muşcate ca de o viperă. În ceea ce priveşte casa ta, îngrijeşte-te mai întâi de cele necesare şi după aceea de cele în plus. Dacă cumperi mai întâi ceea ce este în plus, atunci va trebui la sfârşit să-l vinzi, pentru că-ţi lipsesc cele necesare. Cele necesare înseamnă cele de care avem nevoie pentru trai, iar cele în plus sunt vase scumpe, pături moi, paturi aurite etc. Cât timp eşti sărac, nu construi nimic, căci te vei prăbuşi în datorii şi clădirea nu va putea fi terminată, aşa încât va trebui să renunţi la întregul proiect. Cultivă mai degrabă vie şi lucrează pământul, ceea ce-ţi oferă roadele sale şi te hrăneşte, fără să ai necaz. Abia când vei avea din belşug de toate, atunci să construieşti. Banii construiesc case, şi peste ei se află Dumnezeu. Nu practica o profesie care aduce mulţi bani, dar care conţine în sine

posibilitatea căderii și primejdiei, chiar dacă te pricepi foarte bine, ca de exemplu, falsificarea monedelor, falsificarea documentelor, falsificarea sigiliilor, fărădelegi monetare etc.

Roagă-te lui Dumnezeu să nu cazi în mâinile unui medic, chiar dacă este foarte înțelept. Oricum el îți prescrie ceva incorect. Dacă ai o boală minoră, o va face mai periculoasă și va constata că ai nevoie de medicamente scumpe. Dar eu te voi vindeca, spune el. Dacă îi dai bani, va constata că nu ajung pentru medicamente, după aceea va mai primi încă o dată bani. Iar întrucât dorește să te facă bine, îți va recomanda mâncăruri ce nu sunt potrivite bolii tale, și în felul acesta va duce cu adevărat la izbucnirea bolii. Apoi te va trata în continuare și îți va prelungi durerile. Deci, dacă nu vrei să ajungi în mâinile medicilor, atunci mănâncă bine la amiază și fii mai reținut la cină, atunci nimic nu îți va îngreuna stomacul. Și dacă ești cu adevărat bolnav, pune-te pe post și te vei însănătoși și fără medic. Nu-ți lipi niciodată un plasture pe corp; dacă totuși o faci, te ajută poate doar două-trei zile sau o săptămână și după aceea rămâne fără efect. Nici să nu bei vreun medicament sau vreun decoct. Cunosc mulți care au murit după astfel de băuturi; pot fi considerați sinucigași. Dar dacă vrei să bei ceva, ca să-i fie de folos stomacului tău, atunci bea absint. Dacă ai probleme cu ficatul, bea rubarba și în rest nimic. În februarie, mai sau septembrie lasă să ți se ia sânge, după aceea odihnește-te și aceasta va fi suficient.

Să-ți strunești fiii și fiicele, dar nu cu nuiaua, ci cu vorba. Să nu lași pe nimeni altul să-i strunească! Cine a trebuit să-și ducă soția la groapă, acela a pierdut jumătate sau chiar mai mult din viața sa. Bărbatul care știe să se înfrâneze va fi mare în fața lui Dumnezeu și a oamenilor dacă își educă bine copiii. Dacă este împuns de boldul neînfrânării, atunci cu lacrimi intră sau pleacă din casa sa, se presupune că din pricina mâhnirii provocată de pierderea fericirii, justificând prin aceasta neglijarea problemelor gospodărești și lipsa grijii față de copii. În realitate el își petrece timpul cu femeile, care se pricep să-l mângâie, cu codoașele; el apreciază invitația la masă și îi cinstește pe cei necinstiți, pe cei nevolnici! Le dă ceea ce au nevoie și face mari promisiuni acelora care-i promit că-i vor găsi o soție drăguță. Aceștia se obligă să-i aducă cea mai bună femeie, dar pentru aceasta au fost deja plătiți în prealabil de o femeie. Merg la

aceasta şi îi spun: Ţi-am găsit unul după dorinţa ta; bucură-te acum de ceea ce el are. Apoi se întorc la acel nefericit şi o laudă. După ce i-au turnat destule în ureche, făcându-le, zi de zi, pe plac atât ei, cât şi lui, ei acceptă plată din ambele părţi şi îi aduc în cele din urmă împreună. Atunci el este împreună cu ea şi nimeni nu se mai interesează de copii.

BIZANŢUL ŞI PROVOCAREA PRIN SCOLASTICĂ

DIN APOLOGIA LUI DIMITRIE KYDONES (SECOLUL AL XIV-LEA), în germ. de H.G. Beck, Ostkirchliche Studien *I (1952) 208–225; 264–282*

Numărul celor care doreau să se adreseze cu cereri împăratului, atât localnici, cât şi străini, era considerabil şi toţi trebuiau mai întâi să mi se adreseze mie, în baza unei dispoziţii imperiale. Între solicitanţi existau şi mulţi din Apus, mesageri, ca şi negustori şi destul de cunoscuţii furieri, dar printre ei se aflau şi numeroşi aşa-numiţi nobili, „stele călătoare", din categoria acelora care trebuie să fi văzut tot ce era demn de văzut în lume, între ei şi domni din ţări şi popoare mari, care preferă, se pare, ca în interesul studiilor să călătorească incognito de-a lungul şi de-a latul pământului. Am avut din partea împăratului sarcina de a mă ocupa de nevoile lor, pentru ca să nu se creeze impresia că cineva i-ar dispreţui pe străini. Fără traducător mă înţelegeam greu cu ei, şi astfel au existat unele neplăceri, din cauză că ori nu era niciunul disponibil sau că nu stăpânea destul de bine limba sau nu prindea nuanţele vorbitorului. Aşa că am fost obligat să-mi exprim nemulţumirea legată de traducători. Am aflat doar un singur mod de a pune capăt necazului meu, şi anume să învăţ latina. Cu această intenţie am început să caut un profesor şi mi-am cumpărat cărţi, cum face de obicei un tânăr care se apucă de studiu.

(Kydones găseşte un dominican care îl instruieşte).

Un zvon umbla prin palat: că unul a înnebunit şi încearcă imposibilul. Sunt prea bătrân pentru aşa ceva, spuneau unii, nu mai eşti capabil să acumulezi lucruri noi asemenea unui copil; că împăratul nu ar fi îngăduit, deoarece îmi pun puterea de muncă în slujba unei alte probleme

decât cea statală, pentru care am fost angajat. Dar eu am stăruit ferm în hotărârea mea. La scurtă vreme puteam citi fără greşeli şi înţelegeam şi conţinutul, în afara a foarte puţine expresii, care apar foarte rar chiar şi la poeţi şi oratori.

(Kydones citeşte şi traduce *Summa contra Gentiles* a lui Thomas d'Aquino.)

M-am înfruptat din lotus şi nu mai puteam da înapoi. Mi-am făcut plinul cu cunoştinţe de limbă latină, şi unii dintre cei ce deţineau vreo lucrare în limba latină mi-o aduceau din proprie iniţiativă, nu doar conaţionalii mei, dar chiar şi latini. Pentru cei din urmă, locuinţa mea a devenit un loc de întâlnire, supraaglomerat în fiecare zi, în special pentru cei din ordinul lui Thoma (sc. dominicanii), şi în special pentru aceia care erau, ca şi el, magiştri ai teologiei. Odată cu limba, am facilitat cititorilor mei conţinutul cunoaşterii. Această activitate a primit laude din partea unora şi recunoaştere cu mulţumiri, dar alţii socoteau normal să mă critice şi declarau că lucrarea mea are categoric drept scop să îi submineze pe greci. „Scrierile latinilor se opun alor noastre, iar tinerii şi cel ce doreşte să-şi îmbogăţească cunoştinţele se îndreaptă spre acestea; în plus, a lăuda în discuţii lungi tot ceea ce este nou, îl trădează pe cel ce doreşte, cu orice preţ, să discrediteze tot ceea ce este vechi. De aici este doar un pas până la constatarea că toate ale noastre sunt anoste şi demne de dispreţ şi că ar trebui să ne ţinem de ceea ce este străin, dacă se doreşte să fim luaţi în serios din perspectivă ştiinţifică." Aceste acuzaţii erau auzite nu numai în cercuri private, ci se aflau şi în circuitul public. În lung şi lat se ştia că prin aceasta lupt în ascuns împotriva religiei de stat şi pregătesc o revoluţie.

Aşa mergea vorba, şi nici nu era probabil atât de departe de adevăr, doar că ei vorbeau de intenţie, ceea ce nu era nicidecum în mintea mea. Dar aşa cum stăteau lucrurile, trebuia, în mod obligatoriu, să se desfăşoare astfel, pentru că până în prezent conaţionalii mei s-au cramponat de vechea diferenţiere şi au împărţit întreaga omenire în două grupe, grecii şi barbarii, şi în acest context au insistat ferm asupra concepţiei lor nebuneşti şi neînţelepte, că cei din urmă nu ar fi mai buni decât măgarii şi vitele. Între aceştia se numărau şi latinii, pe care nu-i credeau capabili de vreo demnitate umană. În ce-i priveşte pe ei înşişi şi l-au adjudecat pe Platon şi pe ucenicii săi şi întreaga filosofie greacă, lăsându-le latinilor

meşteşugul armelor, unele afaceri comerciale îndoielnice şi birturile. Lunga despărţire a dus la o puternică înstrăinare între ambele popoare.

(Nu au lipsit controversele teologice, iar Kydones s-a informat asupra a ceea ce li se reproşa de fapt profesorilor latini).

Aşadar, unul vorbea despre un lucru, celălalt despre altul. Unul vorbea cu entuziasm despre zidurile de întărire ale Constantinopolului, care ar fi în mod semnificativ mai bune decât cele ale Romei; era fascinat de numărul şi frumuseţea bisericilor bizantine, numea portul oraşului cel mai sigur din toată lumea, şi număra vapoarele care soseau din toate colţurile lumii. Se vorbea şi despre situaţia oraşului: el se află pe cel mai frumos punct al pământului şi este, în acelaşi timp, ochiul lumii. Pe scurt: se întinde larg şi puternic peste obiectivele importante ale oraşului; iar în constrast cu el, s-ar afla vechea Romă, înapoiată în toate cele, nemeritând niciun fel de consideraţie, nici măcar numele de Roma, căci ar fi decăzută şi foarte slăbită. Dar Noua-Romă (Constantinopolul) ar fi profesoara teologiei, confirmată prin împăratul care îşi are sediul acolo, şi cei patru patriarhi ale căror afirmaţii nu puteau fi contestate; orice contestaţie reprezentând o revoltă deschisă împotriva lui Dumnezeu şi a adevărului. „Dar cine eşti tu, că tragi cu atâta înverşunare iarăşi spre câmpul de bătălie, peste care s-a aşternut tăcerea atâţia ani; că nu iei în seamă perioada lungă care a dat uitării acele timpuri când, în ceea ce ne priveşte, unele lucruri nu erau pentru noi purtătoare ale sigiliului adevărului"? „Prieteni, le-am replicat, nu este mai puţin adevărat ca oraşul vostru şi strămunii voştri să vă fie recunoscători pentru discursurile voastre. Scopul real al întâlnirii noastre nu a ajuns la nici o concluzie, deoarece din discuţii nu rezultă nici o contrazicere cu privire la cele afirmate de latini...

În ceea ce ne priveşte, patriarhul se îngrijeşte foarte puţin de turma sa. Întreaga lui grijă se mărgineşte la cum să îi placă împăratului; el ştie că îi datorează acestuia decizia de a conduce Biserica şi că va cădea de îndată ce împăratul se supără. Aşa că se vede constrâns a se comporta ca un sclav faţă de împărat dacă vrea să se bucure, chiar numai o scurtă perioadă, de domnia sa aparentă. Ce să mai spunem despre relaţiile externe nefericite? Stăpânitorii noştri sunt cei necredincioşi; îşi îndeasă în buzunare toate onorurile şi veniturile. Iar noi suntem minoritatea care dispare şi nu suntem luaţi în seamă nici măcar din când în când. Viaţa noastră nu ne

mai aparţine nouă, ci exclusiv tiranilor noştri. Ca printr-un canal de scurgere, zi de zi trece iarăşi câte o parte la cei fără de Dumnezeu. Dar ce mai este atât de măreţ în imperiul nostru, când aceia, peste care noi în mod aparent încă domnim, în loc să ne slujească nouă, în realitate îi slujesc pe alţii? Şi chiar dacă cineva mai ţine cu noi, este vorba despre un coate-goale, fără vreo putere şi destul de prost, bun doar pentru a paşte caprele. Oraşul nostru este metropola nefericirii şi suferinţei, în loc să fie metropola oraşelor cucerite. Oare nu trebuie să se comporte împăraţii noştri în faţa barbarilor ca nişte sclavi, şi oare nu sunt ei forţaţi să-şi coordoneze viaţa lor după bunul plac al acestora? Nouă ne rămâne doar plângerea şi dorinţa ca duşmanilor noştri, cărora le datorăm această nenorocire, să nu le meargă mai bine.

Constatăm că poziţia noastră teologică corespunde cu atât mai mult adevărului, cu cât ea a fost confirmată de anii care au trecut peste ea. Dar, Doamne, oare la italieni soarele nu a răsărit şi a apus tot atât de des? Să nu ne închipuim că strămoşii noştri ar fi ştiut totul; chiar foarte multe nu au cunoscut...

Nu au putut să mă asculte nici cel puţin parţial; era ca şi cum s-ar fi răsculat mânioşi sub loviturile de bici. Într-o oarecare măsură îi defăimau fără jenă pe latini şi strigau că şi eu ar trebui să fiu pedepsit public de statul roman, deoarece am încercat să schimb concepţia generală, rămasă nezdruncinată ani de-a rândul. Şi iarăşi au început vorbele despre măreţia oraşului şi a imperiului său, cu preoţimea şi cei patru patriarhi ai săi. Era vechiul cântec şi au demonstrat astfel că tot ce am adus mai înainte, ca un contraargument, a fost doar o vorbă în vânt. Cei mai moderaţi chiar au lăudat ceea ce am expus şi au admis că şi pentru ei era limpede, dar eu cred că ei doar se jenau să nege un adevăr evident; supărarea legată de acest fapt li se oglindea pe faţă. Au constatat că există şi alte argumente şi încă alţi oameni... şi mereu se auzeau următoarele în discuţiile lor: latinii sunt sofişti, ne atacă cu sofisme şi dacă dai deoparte sofismele, nu rămâne nimic mai mult decât blasfemie şi jignire. Însă noi ne cramponăm de nebunia misiunii evanghelice şi de pescari (apostoli).

(Kydones duce tratative cu teologul Nil Cabasila).

În cele din urmă el mi-a dat un sfat, să nu mai intru în dispută cu proştii şi să cinstesc percepţia tradiţională prin tăcere. El mi-a proorocit,

ca răsplată pentru această atitudine liniștită, onoruri deosebite din partea concetățenilor și libertatea față de toate temerile și neplăcerile legate de astfel de dispute. „Vezi singur că este un lucru nesigur să te împotrivești împăratului, patriarhului și poporului".

Patria mea este mândră și nu suportă ca unul dintre cetățenii săi să îndrăznească să îi contrazică opiniile. Ea nu cere doar să se pună mâna pe arme, ci și dreptate și alinare sufletească. Și pentru că eu sunt un cetățean al ei, acest lucru mă va forța să-mi exprim aceeași părere ca și ea, fără să fie mai înainte demonstrat adevărul acestor concepții și fără să pot tăcea în liniște și să las totul în seama lui Dumnezeu. Dacă prin vorba mea nu mă străduiesc să acopăr chiar și numai zgomotul broaștelor, atunci sunt un trădător.

„Nebunul sfânt"

Din viața lui Simeon Salos de Leontiu din Napoli (secolul al XVII-lea)

în germană în texte de H. Lietzman, Legende bizantine, *Jena 1911*

Într-o zi frumoasă, biograful său de mai târziu, Ioan, i-a spus lui Simeon Nebunul: Nebunule, nu vrei oare să ne îmbăiem? Sigur, răspunse el, vino doar, vino! Îndată ce am vorbit, el și-a dat jos toate hainele, legându-le ca un turban pe cap. Îmbracă-te, i-a spus Ioan, dacă umbli așa gol, nu vin cu tine. Simeon însă i-a zis: Pleacă de aici cu obiceiurile tale proaste. Oricum trebuie să mă îmbrac odată și odată. Așa că l-a lăsat și a ieșit. Dar existau două băi alăturate, una pentru femei și alta pentru bărbați. Nebunul trecu pe lângă baia pentru bărbați și se grăbi intenționat spre baia femeilor. Ioan îi strigă iarăși: Încotro mergi, nebunule? Așteaptă, aceea este baia femeilor! Atunci omul lui Dumnezeu se întoarse și spuse: nu vorbi prostii; baia de acolo este udă și caldă și baia de aici este udă și caldă. Ce altceva există aici, iar acolo nu! Și a intrat direct în mijlocul femeilor. Bineînțeles că ele s-au aruncat asupra lui, l-au bătut și l-au alungat afară.

Odată, nebunul ședea împreună cu frații și se încălzea la cuptorul de topit sticlă. Dar sticlarul era evreu. Atunci el le zise oamenilor în glumă: Dacă vreți, vă fac să vă distrați. Priviți, fac semnul crucii peste acest pahar fabricat de meșterul nostru, și el se sparge în bucăți. După ce a spart cel puțin o serie de șapte bucăți, unul după altul, sărmanii au prins a râde și i-au strigat: Cum faci asta? Dar evreul a aruncat cu vătraiul încins spre el și l-a alungat afară. Încă în fugă, Simeon i-a replicat: Dumnezeu mi-e martor, bastardule, că atât timp cât nu îți faci semnul crucii pe frunte, îți voi sparge pe toate celelalte. Încă un rând de treisprezece pahare s-a mai spart în bucăți, unul după altul, până când evreul a acceptat să-și facă semnul crucii pe frunte. Apoi nu s-a mai spart nimic. În cele din urmă s-a dus și s-a lăsat botezat.

Ziua următoare era duminica. Atunci a luat nuci și a intrat în biserică, iar când a început slujba divină, a aruncat cu nucile și a stins lumânările. Iar când au venit să îl alunge afară, el s-a urcat în amvon și a azvârlit de acolo cu nuci în femeile care se aflau la galerie. Au reușit să-l scoată afară cu multă trudă; acolo a răsturnat mesele brutarilor care se aflau în fața bisericii, așa că și ei l-au bătut în vecinătate cu moartea. Când se văzu atât de ciomăgit, își zise: sărmane Simion, într-adevăr, în mâinile acestor oameni nu ai fi trăit nici măcar o oră.

Cândva a slujit ca ospătar într-o cârciumă și pentru acest lucru primea mâncare; dar hangiul era nemilos și adeseori nu-i dădea mâncare, deși câștiga mult datorită lui, căci cetățenii își spuneau între ei, ca și cum el ar fi fost o minune: Veniți să bem un păhărel acolo unde este nebunul! Într-o zi un șarpe se strecură înăuntru, a băut dintr-o sticlă de vin, și-a scuipat otrava în vin și s-a târât afară de acolo. Simeon nu era în încăpere, ci dansa afară cu oamenii. În timp ce intra înăuntru, a observat scris invizibil pe sticlă cuvântul moarte. De îndată și-a dat seama ce s-a întâmplat, a luat un retevei și a spart sticla plină în două. Hangiul însă i-a smuls reteveiul din mână, și l-a lovit cu el atât de tare încât l-a apucat amețeala și l-a alungat de acolo. În dimineața următoare a venit avva Simeon și s-a ascuns după ușă. Și iată, șarpele a venit din nou să bea, iar când hangiul l-a văzut, a pus mâna pe același retevei ca să-l omoare, dar nimeri alături și a spart toate sticlele și paharele. Atunci nebunul a sărit și i-a amintit: Ei, cum e acum, nebunule? Vezi acum că nu numai eu

sunt neîndemânatic. Atunci hangiul și-a dat seama care a fost pricina pentru care a spart sticla, s-a bucurat și l-a considerat ca sfânt.

Dar bărbatul evlavios dorea să-și strice imaginea, pentru a nu fi lăudat de cineva. Așa că într-o noapte, în timp ce femeia dormea singură iar hangiul turna vinul, avva Simeon s-a dus sus și a făcut ca și cum s-ar dezbrăca. Ea a țipat tare, iar când bărbatul ei a venit, i-a spus: Alungă-l pe nemernicul de trei ori blestemat! A vrut să mă violeze. Atunci el l-a bătut zdravăn cu pumnii și l-a aruncat din casă afară pe gheață, căci era o iarnă rece și polei. Din acea clipă hangiul nu l-a considerat doar nebun, ci atunci când auzea pe cineva spunând că avva se preface doar, spunea de îndată: Nu, el este cu adevărat posedat, omul acesta nu mă păcălește, deoarece a vrut să îmi violeze nevasta, iar carnea o înfulecă ca unul care nu are niciun Dumnezeu. Căci dreptul mânca adesea carne, chiar dacă toată săptămâna n-a mâncat nici măcar pâine, iar postul său nu a fost observat de nimeni, dar carnea o devora în văzul tuturor, pentru a-i duce în derută.

Pustiul este viu

Din lucrarea lui Ioan Moscu
(secolele al VI-lea și al VII-lea),
Livada duhovnicească
în germană de H. Lietzmann, Legende bizantine, *Jena, 1911*

Pe vremea când sfântul Hagiodulos era stareț în mănăstirea fericitului Gherasim, unul din frații de acolo a murit subit, iar bătrânul nu a știut nimic despre asta. Când fratele care era de rând, i-a chemat pe toți frații cu sunetul de toacă pentru a-l conduce pe cel plecat, a venit și bătrânul și a văzut cadavrul fratelui zăcând în biserică. Atunci el s-a tulburat deoarece nu l-a putut săruta înainte ca el să se despartă de viață. S-a apropiat de năsălie și i-a vorbit mortului: Scoală-te, frate, și dă-mi o sărutare! Atunci mortul s-a sculat și l-a sărutat pe bătrân. Apoi bătrânul a zis: Iar acum dormi mai departe, până vine Fiul lui Dumnezeu și te va trezi!

A fost odată un frate în mănăstirea Hozeva care a învățat pe de rost rugăciunea de jertfă de la Sfânta Liturghie. Într-o zi, când fusese trimis să aducă prescurile pentru slujbă, el a cântat pe drumul de întoarcere, în locul unui psalm, rugăciunea de jertfă. Diaconii au pus prescurile pe disc și le-au așezat pe altar, iar avva Ioan, care era atunci prezbiter și mai târziu episcop al Cezareei din Palestina, a săvârșit liturghia. Dar când a ajuns la cuvintele: Trimite, Doamne, Duhul Tău cel Sfânt asupra noastră și asupra acestor Sfinte Daruri! nu a văzut, cum era de fapt obișnuit, pogorârea Sfântului Duh! Atunci el s-a întristat și a considerat că a săvârșit un oarecare păcat și din această pricină nu a venit Sfântul Duh. Plângând, a intrat în paraclis și s-a aruncat la pământ cu fața în jos. Atunci un înger al Domnului i s-a arătat și i-a spus: Acel frate care aducea prescurile a rostit deja pe drum sfânta rugăciune și de atunci ele sunt sfințite și deja pregătite. După aceea, starețul a dat poruncă ca nimeni, care nu este hirotonit, să nu învețe pe de rost sfânta rugăciune a jertfei, nici să o rostească atunci când dorește, ci numai în locul binecuvântat.

Cam la o milă de fluviul Iordan se află o mănăstire, care a primit numele de la sfântul ei stareț, Gherasim. Odată am ajuns acolo și am auzit de la părinții care viețuiau acolo următoarea istorioară: Într-o zi, pe când avva Gherasim se plimba pe malurile sfântului Iordan, el se întâlni cu un leu; acela urla de durere pentru că îi intrase un spin în laba piciorului și din această pricină piciorul îi era umflat și plin de puroi. Când leul l-a zărit pe bătrân, s-a dus la el și schelălăind îi arătă piciorul vătămat de spin, rugându-l să-l ajute. Când starețul l-a văzut în acea suferință, s-a așezat, a pus mâna pe picior, a spintecat ușor locul și a stors puroiul și a scos și spinul, a spălat rana și i-a bandajat piciorul cu o bucată de pânză; pe urmă l-a lăsat să plece. Dar acesta nu l-a mai părăsit pe stareț, ci l-a urmat ca un ucenic credincios, oriunde mergea, așa că bătrânul se minuna foarte de recunoștința animalului. L-a ținut la el și îl hrănea cu pâine și fasole înmuiată în apă.

Mănăstirea avea însă și un măgar folosit pentru aducerea apei pentru monahi, căci ei obișnuiau să bea apa sfântă a Iordanului, care se afla la distanță de o milă. În fiecare zi, monahii îl trimiteau pe măgar la păscut pe malul râului sub protecția leului. Dar odată, aflându-se la păscut, măgarul s-a îndepărtat la o distanță apreciabilă de leu. Atunci au trecut niște

cămilari din Arabia, au găsit măgarul și l-au luat cu ei acasă. Leul s-a întors la mănăstire, la avva Gherasim, fără măgar, foarte trist și cu capul plecat. Atunci avva a crezut că l-a mâncat pe măgar și i-a spus: Unde este măgarul? Dar el stătea acolo, ca un om, și nu spunea nimic, cu privirea în pământ. Stareţul a zis: L-ai mâncat! Ei, acum – Domnul fie lăudat! – de acum înainte vei face munca pe care a făcut-o măgarul! Și de atunci leul a trebuit, la porunca stareţului, să ducă cele patru vase și să aducă apă.

Într-o zi a venit la stareţ un soldat pentru rugăciune; acesta l-a văzut pe leu aducând apă și, auzind pricina, l-a compătimit. A scos din buzunar trei monezi de aur și le-a dat monahilor, ca să cumpere un măgar pentru aducerea apei și să-l elibereze pe leu. După un oarecare timp cămilarul care l-a luat pe măgar a trecut iarăși prin acel loc în drumul său spre Ierusalim cu scopul de a vinde cereale, iar măgarul era cu el. Dar la traversarea Iordanului s-a întânit cu leul, și de îndată a fugit, lăsând cămilele acolo. Dar leul și-a recunoscut măgarul, a fugit într-acolo și, cum era obișnuit, a prins cu dinţii de căpăstru și l-a luat împreună cu cele trei cămile. Atunci stareţul a înţeles că l-a neîndreptăţit. Și din acel moment leul a fost numit Iordan și a mai rămas la mănăstire lângă stareţ, încă cinci ani și erau nedespărţiţi în tot ce făceau.

Dar când avva Gherasim a plecat la Domnul și părinţii l-au înmormântat, atunci, prin lucrarea lui Dumnezeu, leul nu era în mănăstire. Dar de îndată ce a venit, l-a căutat pe stareţ. Atunci avva Savatie, un ucenic al stareţului, l-a zărit pe leu și i-a spus: Iordane, stareţul nostru ne-a lăsat orfani și a plecat la Domnul. Dar vino și mănâncă! Însă leul nu a voit să mănânce și, plimbându-și ochii încoace și încolo, îl căuta pe stareţul său, și a scos un urlet puternic pentru că nu îl găsea. Stareţul Savatie și ceilalţi părinţi îl mângâiau pe spate și îi spuneau: Stareţul a plecat la Domnul și ne-a părăsit. Dar nu puteau să potolească urletul și răgetul său. Cu cât credeau mai mult că-l mângâie prin spusele lor, cu atât mai puternic urla și jalea devenea tot mai mare în glasul, grimasele și ochii săi, pentru că nu își vedea stareţul. Atunci avva Savatie a zis: Vino cu mine, dacă nu mă crezi! Și l-a dus acolo unde l-au îngropat, la o jumătate de milă de biserică. Iar avva Savatie s-a apropiat de mormânt și i-a spus leului: Iată, aici zace bătrânul! Și își plecă genunchii. Când leul l-a văzut că se închină, și-a lovit cu putere capul de pământ și de îndată a murit pe mormântul stareţului.

Odată avva Daniel Egipteanul a urcat spre Terenuthis pentru a vinde munca mâinilor sale. Atunci s-a apropiat de el un tânăr și l-a rugat: Pentru numele lui Dumnezeu, prea cinstite, vino la mine acasă și fă o rugăciune pentru soția mea, pentru că este stearpă. Și pentru că omul nu contenea să-l implore, a mers cu el în casa sa și a rostit o rugăciune pentru soția lui. Prin voia lui Dumnezeu, ea a rămas însărcinată. Dar unii oameni, care nu aveau teamă de Dumnezeu, mergeau la stareț să-l calomnieze și îi spuneau: Tânărul este într-adevăr sterp, femeia are copilul de la avva. Aceste ziceri au ajuns la urechea starețului, iar el i-a spus bărbatului femeii: Să-mi dai de știre atunci când femeia ta naște. Și când copilul s-a născut, tânărul i-a spus: Cu ajutorul lui Dumnezeu și rugăciunile tale, părinte, ea a născut. Atunci avva a venit la el și a zis: Acum pregătește o masă și invită rudele și prietenii tăi. Iar la masă, starețul luă copilul în mâinile sale și îl întrebă în fața tuturor: Cine este tatăl tău? Atunci băiatul spuse: Cel de acolo! Și a arătat cu degetul spre tânăr. Dar copilul avea doar douăzeci și două de zile. Și toți L-au lăudat pe Dumnezeu, care apără adevărul pentru cei care-L caută din toată inima.

Odată un mare ascet locuia la porțile orașului Antinoe, viețuind de aproape 70 de ani în celula sa. Avusese zece ucenici, dintre care unul nu avea grijă de sufletul său. Adeseori bătrânul îi mustra și îi spunea: Frate, gândește-te la sufletul tău. Vei muri și vei merge în iad! Dar fratele nu asculta cuvintele sale și s-a întâmplat să moară după un oarecare timp. Bătrânul s-a necăjit foarte tare pentru acesta, deoarece a plecat din lume cu sufletul plin de păcate și fără a se pocăi. S-a ridicat și s-a rugat: Doamne Iisuse Hristoase, adevăratul nostru Dumnezeu, arată-mi în ce stare este sufletul acestui frate! Atunci a fost răpit și a văzut un torent de foc și o mulțime mare în acel foc, în mijlocul acesteia era și fratele, scufundat până la gât. Atunci bătrânul îi spuse: Copile, oare nu te-am avertizat cu privire la această pedeapsă și nu te-am implorat să ai grijă de sufletul tău? Atunci fratele răspunse bătrânului: Părinte, îi mulțumesc lui Dumnezeu că cel puțin capul îmi este ferit de chinuri; mulțumită rugăciunilor tale, mi s-a dat voie să stau pe capul unui episcop.

Diverse tipuri de monahi

Din prezbiterul Cosma, Împotriva Bogomililor
Franz v. H. Ch. Puech și A. Vaillant, Paris, 1945

Există și altfel de monahi: ei doresc să trăiască după bunul lor plac, își părăsesc mănăstirea fără a avea un motiv întemeiat și ridică alta nouă, unde impun propriul lor comportament ca regulă mănăstirească. Astfel ei doresc să-și facă un nume în lume, iar acest lucru le reușește. Devin bogați din punct de vedere material, dar își sărăcesc sufletul. Ei își iau vechile lor îndeletniciri, întorcându-se ca „porcii la propriile lor lături". Se laudă cu veșmintele frumoase și sunt mândri de cei ce-i însoțesc călare. Cine, dintre cei care sunt înțelepți, nu este cuprins de jale, când îi vede că se comportă în acest mod? Departe de a-și exprima regretul pentru comportamentul lor, ei se arată răutăcioși față de noi, pentru că îi criticăm în scris, cu toate că această critică nu este invenția noastră. Cine poate socoti toate câte le fac celor slabi? Iar atunci când citesc legile și regulile vieții monahale, ei aduc toate argumentele și justificările posibile împotriva acestor reguli. Își iau asupra lor sarcina de a așeza propria lor ordine de drept în locul dreptății lui Dumnezeu. Vai lor, după cum spune profetul: Vai, acelora care sunt înțelepți în propriii lor ochi și inteligenți conform propriei lor opinii!

Atunci când erau încă preoți de mir, viața lor era plină de răutate. Totuși ei spuneau: Dacă vreodată vom deveni monahi, vom regreta aceste greșeli. Însă, după ce au îmbrăcat acest glorios „veșmânt al îngerilor", rămân la vechile lor obiceiuri și se comportă ca odinioară. Pentru ei este valabil cuvântul Scripturii: Ar fi fost mai bine să nu fi cunoscut adevărul, în loc să-l fi cunoscut și să se fi îndepărtat de porunca sfântă care le-a fost transmisă. Sunt vinovați așadar, pentru că ei înșiși îl batjocoresc pe călugărul bun, care se supune regulilor. Nu pot fi enumerate nicicum sărbătorile pe care le petrec și distracțiile de care au parte. Masa lor abundă de diverse feluri de mâncăruri, exact ca la cel bogat, care trăiește în lume. Acolo domnește dezordinea, discuțiile inutile cu grămada, în timp ce iubirea de aproapele nu valorează nimic în ochii lor. De îndată ce au terminat cu disputele, se pornesc la băutură; se împacă la vin și nu în fața lui Dumnezeu.

Apoi mai există alții care se pretind a fi anahoreți, dar numai pentru a putea trăi după bunul lor plac. Bine hrăniți, ei stau ca niște porci, și rămân în singurătatea lor pentru a se bucura de mâncărurile care le sunt aduse. Acesta este motivul pentru care au fugit de viața organizată din mănăstire. Nu vor să-și asume nici o responsabilitate, nu vor să se supună nici unui stareț și nu pot trăi nici măcar o singură zi în pace cu ceilalți monahi. Deoarece sunt interesați să fie onorați în această viață, instruiesc femei și încalcă legea pentru ele. Ei leagă și dezleagă prin spovedanie pe acești proști, când ei sunt cei care ar avea mare nevoie să fie dezlegați de alții. Dar ceea ce Dumnezeu detestă cel mai mult, ceea ce El urăște cel mai mult este mândria de care sunt stăpâniți; ei consideră că sunt mari sfinți și cred că restul umanității este sub ei, doar ei fiind plăcuți lui Dumnezeu. Din chiliile lor conduc casele celorlalți, fac reguli pentru cumpărare și vânzare, pentru achiziționare de pământ și proprietăți. Dar ei dispun și de alte nebunii: trimit peste tot informații și scrisori pentru a fi cunoscuți până dincolo de hotare.

Ceea ce scriu aici este îndreptat împotriva monahilor răi, care nu respectă regulile mănăstirești, colindă prin toate orașele și uită învățătura Apostolului Pavel. Își petrec, în mod nevrednic, zilele în lene și mănâncă pâinea altora.

Dar eu cunosc și alți părinți care merită cu adevărat numele de monah. Deja înfățișarea lor exterioară trădează că sunt îngeri ai lui Dumnezeu și ceea ce spun sfințește sufletele. Ei viețuiesc, așa spus, în înaltul cerului, asemenea îngerilor, și îl preamăresc neîncetat pe Dumnezeu. Grija lor nu se îndreaptă nicidecum spre adunarea de bunuri; ei nu fac paradă de veșminte strălucitoare, ci mult mai mult, se mistuie oarecum în focul gheenei, ca să Îl vadă pe Domnul venind deja din cer pentru judecată. Cine cunoaște lacrimile lor, martiriul lor de bunăvoie asumat? Unii dintre ei umblă prin munți și prin peșterile pământului, departe de toate bunurile pământului, alții viețuiesc doi sau trei împreună – un singur suflet și Hristos în mijlocul lor. Dacă este nevoie ca unul să plece în oraș sau la piață, atunci își face treburile cu fața acoperită și privirea în pământ – nu pentru că s-ar înspăimânta de femei, precum ereticii, ci pentru că în smerenia lor nu se consideră vrednici să-l privească pe om în ochi. Dacă se întâmplă ca cineva să-i recunoască, atunci fug ca de foc de onorurile oamenilor.

ORDINEA SPITALICEASCĂ

DIN „TIPICUL" ÎMPĂRATULUI IOAN AL II-LEA, COMNENUL PENTRU SPITALUL PE LÂNGĂ MĂNĂSTIREA PANTOCRATOR DIN CONSTANTINOPOL

Text de A. Dmitrievski (cuv. Gr. 340), Kiev 1895, p.556-702

Majestatea sa imperială a hotărât și ridicarea unui spital care poate prelua 50 de bolnavi țintuiți la pat. Deci eu dispun: trebuie să fie instalate 50 de paturi confortabile pentru bolnavi; zece dintre cele 50 de paturi să fie pentru bolnavi cu răni deschise sau fracturi, alte opt pentru cei ce suferă de boli de ochi sau boli ale organelor genitale sau alte boli deosebit de grave, douăsprezece paturi să fie pentru femei bolnave, restul pentru bolnavi obișnuiți. Dacă secțiile pentru bolnavi cu răni și cu suferințe oftalmologice și alte suferințe deosebit de dureroase nu sunt completate, atunci locul liber să fie ocupat de ceilalți bolnavi cu boli obișnuite.

Fiecare pat să aibă o saltea, o pătură și o pernă, iar iarna să aibă două paturi.

Cele cincizeci de paturi se împart în cinci secții. În fiecare secție să existe și un pat extra, unde să poată fi așezat un bolnav în caz de nevoie, într-o situație urgentă, atunci când toate celelalte paturi sunt ocupate, dacă nu ar mai fi niciun loc pentru el. În afară de acest pat extra, să mai fie puse la dispoziție alte șase paturi, care să aibă o deschizătură în saltea pentru acei bolnavi care nu se pot mișca deloc, fie că este vorba despre o boală foarte dureroasă sau că și-au pierdut complet puterile sau pentru că au răni din pricina imobilizării. Pentru bolnavii mai săraci și pentru aceia asupra cărora au căzut suferințe îngrozitoare, să se găsească permanent 15 până la 20 de cămăși și lenjerie intimă cu care să fie îmbrăcați când sosesc la spital, așa încât propriile lor cămăși să fie spălate și puse la păstrare pentru perioada când, însănătoșiți, părăsesc spitalul. Anual trebuie înlăturat tot ceea ce nu mai este bun din lenjeria de pat și lenjeria intimă; pernele trebuie descusute și umplutura trebuie reînnoită; materialele rupte trebuie înlocuite. După aceea trebuie iarăși cusute la loc, așa încât bolnavii să se simtă confortabil. Lenjeria de pat și intimă, scoasă din uz, rămâne, în măsura în care mai poate fi folosită

cumva de bolnavi, în grija administratorului spitalului, restul se împarte săracilor.

Deci, după ce cele 50 de paturi sunt împărțite celor cinci secții, în fiecare secție să-și desfășoare activitatea doi medici, pe lângă ei trei asistenți principali, doi îngrijitori și doi servitori. Din personalul de asistenți trebuie să rămână lângă bolnavi în fiecare noapte patru îngrijitori și o îngrijitoare, adică pentru fiecare secție o persoană. Ei formează tura de noapte.

În secția pentru femei să-și desfășoare activitatea doi medici și, pe lângă aceștia, o doctoriță, mai departe, patru îngrijitoare principale și două ajutoare, precum și două servitoare. Dintre medicii diferitelor secții primii doi se *numesc protomeniți.*

În afara medicilor, pe secții mai trebuie să fie *doi primikeroi* (administratori), un profesor de medicină, doi contabili și alți patru medici pentru ambulanță – doi internişti și doi chirurgi. Cei doi chirurgi să facă serviciu și în secția de femei, dacă apare acolo un caz de chirurgie. Cei patru medici pentru intervenție ambulatorie au la dispoziție patru îngrijitori principali și alți patru îngrijitori pe lună, prin rotație, dintre care doi trebuie să activeze și la mănăstire. Întregul grup de medici se împarte în două: prima jumătate are serviciu într-o lună, cealaltă în cealaltă lună. La fel este și cu cei doi *primikerioi.*

Medicii fac în fiecare zi, în mod regulat, vizite la spital. De la începutul lui mai până la sărbătoarea Crucii (14 sept.), efectuează vizite și seara. După obișnuita rugăciune a psalmilor, îi examinează cu toată grija pe bolnavi, stabilesc cu atenție și precis suferința fiecăruia și prescriu fiecăruia medicamentele potrivite și dau indicații în acest scop. Ei trebuie să acorde tuturor cea mai mare atenție, căci într-o zi vor trebui să dea socoteală Atotputernicului pentru aceasta.

Dar și dintre *primikerioi* vizitează câte unul, prin rotație, o lună întreagă, în fiecare zi pe bolnavi, și-i întreabă pe fiecare în parte cum este îngrijit, dacă este slujit cu atenția și stăruința cuvenite de către personal. El se străduiește să îndrepte ceea ce s-a făcut greșit, îi mustră cu toată insistența pe cei delăsători și îndepărtează neajunsurile. Trebuie să fie atent și la alimentația bolnavilor și la toate celelalte activități zilnice, care sunt în obligația lor. Trebuie să aibă atenție trează la toate lucrurile și să

se îngrijească de fiecare în persoană. Din acest motiv *primikerios*-ul nu trebuie să aparţină niciunui sector, ci, mult mai mult, să-şi desfăşoare activitatea în mod exclusiv prin supravegherea întregii instituţii.

PROVERBE BIZANTINE

La bătrâneţe lupul dă legi.

Minte rotund, ca măcar să se rostogolească.

Când împăratul te urmăreşte, să te refugiezi; dar când Dumnezeu te urmăreşte, rămâi pe loc.

Oraş şi lege – sat şi tradiţie.

Unul face sincer, altul prin scrisoare.

Cine scuipă la cer scuipă în propria bărbie.

Am plecat de la slujbă şi am nimerit într-o funcţie importantă.

Ghinionistul muşcă şi o oaie.

În vreme de nevoi o numim mamă chiar şi pe vrăjitoare.

Cămila îi spuse mamei sale: „Vreau să dansez." Aceasta a răspuns: „Copilă, şi mersul tău este frumos."

Vorbele unui orator – faptele unui cocoş.

Un strugure care îl vede pe celălalt se coace.

Lumea se prăbuşeşte – femeia mea îşi pune bigudiuri.

Dacă eşti grăbit, aşază-te.

Fă-ţi câinele naş, dar ţine băţul în mână.

Nebunul se aşază abia atunci când se consideră obosit.

Hoţul este de fiecare dată vinovat de ceva.

Omule, nu eşti curajos; aşa că roteşte cel puţin ochii.

Dacă eşti prost, nu lăsa pe nimeni să vadă asta.

Mult popor, dar puţini oameni.

„Omule, îţi arde casa!" – „Nu face nimic, eu am cheia".

NOTE ŞI REFERINŢE BIBLIOGRAFICE

I. INTRODUCERE

Referinţe bibliografice

C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, 2 vol., München, 1967–1969 (în pofida criticii aspre a lucrării, ea este deosebit de bogată în documente şi merită din plin a fi citită);

F.E. Peters, *The Harvest of Hellenism*, New York, 1970;

R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968;

E. Peterson, „Der Monotheismus als politisches Problem", Leipzig, 1935, tipărit în: *Theologische Traktate*, München, 1951;

F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington, 1966;

H. Jonas, *Gnosis und spätantike Geist*, Göttingen, 1964;

H. Chadwick, *The Early Church*, Londra, 1967; acelaşi: *Early Christian Thought and the classical Tradition*, Oxford, 1956;

G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, 1969;

The Conflict between Paganism and Christianity in the 4th Century, ed. A. Momigliano, Oxford, 1963;

G. Dagron, „L'empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellenisme. Le témoignage de Thémistios", în *Travaux et*

Mémoires, 3 (1968), pp. 1–242 (de o importanță deosebită pentru tema noastră; partea a doua din expunerea mea în cap. 1 se bazează în principal pe Dagron);

C. Mango, *Byzantium, the Empire of New Rome*, Londra, 1980;

A. Kazhdan și G. Constable, *People and Power in Byzantium*, Washington, 1982;

P. Schreiner, *Byzanz*, München, 1986;

A. Carile, *Introduzione alla storia bizantina*, Bologna, 1988;

O. Mazal, *Handbuch der Byzantinistik*, Graz, 1989;

II. STAT ȘI CONSTITUȚIE

Note

1. F. Lassalle, *Gesammelte Reden und Schriften*, II, 1919, p. 25 ș.u.
2. *Römisches Staatsrecht*, III, 2; ed. a 2-a, Leipzig, 1888, pp. 1132–1133
3. Zonaras XVIII, 29: III, 766 (Bonn)
4. Theophanes 129 (de Boor)
5. Nikephoros Patr. 28 (de Boor)
6. Theophanes 502;
7. Zonaras XVI, 20: III, 478
8. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, II, Roma, 1827, p. 590 ș.u.
9. L. Levi, „Cinque lettere inedite di Emmanuele Moscopulo", în *Studi Ital. Di Filol. Class.*, 10 (1902), 64–68;
10. Rhalles-Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων κανόνων*, III, 97; cf. Pachymeres II, 197–198 (Bonn);
11. *Digesten* I, 3, 31;
12. *Institutiones* II, 17, 8;
13. *Codex Justin.* I, 14, 4
14. K. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, VI, Veneția–Paris, 1877, pp. οϛ΄–οη΄;
15. P. Noailles, A. Dain, *Les novelles de Léon VI le Sage*, Paris, 1844, p. 185 și 271; cf. și pp. 73–75;
16. *Jus graeco-romanum*, ed. J. și P. Zepos, II, Atena, 1921, p. 240–241;
17. *Codex Justin.* XI, 52, 1, 1

18. *Codex Theodosianus* V, 17, 1
19. *Loc. cit.*, V, 19, 1
20. *Loc. cit.*, XI, 1, 14;
21. L. Harmand, *Le discours sur les patronages de Libanius*, Paris, 1955;
22. Anexe la A. Bakalopulos, Συμβολὴ στὴν ἱστορία τῆς Θεσσαλονίκης ἐπὶ Βενετοκρατορίας Τόμος Κ. Ἀρμενοπούλου, Salonic, 1952, pp. 127–149;
23. *Loc. cit.*
24. Akropolites 80 (Heisenberg);
25. De ex. Niketas Choniates 599 (van Dieten)
26. Michael Choniates I, 180–186 (Lampros)
27. Nikeph. Bryennios 188 (Gautier); Anna Komnene I, 2, 4: I, 13 (Leib)
28. *De caerimoniis,* 427 (Bonn);
29. Theophanes, 120, 122, 124;
30. *Loc. cit.*, 160, 161, 168
31. *Loc. cit.*, 234
32. *Loc. cit.*, 297
33. *Loc. cit.*, 341
34. Theophanes continuatus, 72 (Bonn)
35. *Loc. cit.*, 13
36. *Loc. cit.*, 25
37. Nikolaos Mystikos, scrisoarea 28 (Jenkins-Westerink, pp. 194–196)
38. Theophanes cont., 447
39. Leon Diakonos, 33, 34 (Bonn)
40. *De caerimoniis,* 426–429
41. Malalas 406 (Bonn)
42. *Chronicon Paschale* 623 (Bonn)
43. *Loc. cit.*, 712
44. Nikephoros Patr. 27
45. Mansi, *Conciliorum coll. ampl.*, XI, 737–738
46. Nikephoros Patr. 57
47. *Vita Stephani jun.*, Patr. Gr. 100, 1023; 1100; 1131
48. Niketas Choniates 478–479 (von Dieten)
49. Pachymeres II, 59 urm. 245, 246 (Bonn)
50. Kantakuzenos III, 34–39; Gregoras II, 846–854 (Bonn)

51. Dukas XIV, 1; p. 81–83 (Grecu)
52. *Loc. cit.*, XXXIX, 3; p. 351
53. Nikephoros Patr. 39–42
54. *De caerimoniis*, 427
55. Anexe citate deja într-un context anterior.
56. Georgios Monachos II, 371 (de Boor)
57. *Chronicon Bruxellense* (Cumont) p. 30
58. Nikephoros Patr. 52
59. Mansi XII, 192
60. Psellos, *Chronographie*, II, 83 (Renauld)
61. Mansi XII, 192
62. Leon Diakonos 31
63. Skylitzes 498 (Thurn); Bryennios 245 ș.u. (Gautier); Attaleiates 256 (Bonn)
64. Niketas Choniates 48-50
65. *Loc. cit.*, 455
66. *Loc. cit.*, 572
67. Pachymeres I, 66 (Bonn); Akropolites 158 (Heisenberg)
68. Ammianus Marcellinus XXVII; 6,8
69. Theophanes 449
70. Gregoras I, 53
71. Kantakuzenos III, 268
72. Niketas Choniates 143 (van Dieten)
73. Themistios, or. al XVI-lea
74. Anonymus Valesius 64
75. O culegere din acestea vezi H. Hunger, *Prooimion*, Viena, 1964
76. *Chronographie*, I, 129 (Renauld)
77. Niketas Choniates, de ex. p. 209–210

Referințe bibliografice

Pentru teoria constituției a se compara într-o oarecare măsură K. Hesse, *Die normative Kraft der Verfassung*, Tübingen, 1959;

H. Krüger, *Verfassungsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen*, volum omagial U. Scheuner, Berlin, 1973

Idem, Verfassung, *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, a 29-a apariție, Tübingen, 1960

G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, ediție nouă,1966

R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, 1928

Unele aspecte din cele relatate anterior le-am tratat mai detaliat în următoarele lucrări: *Byzantinisches Gefolgschaftswesen*, München 1965; *Senat und Volk von Konstantinopel*, München, 1966; *Res publica romana*, München, 1970. Toate lucrările au apărut în rapoartele Academiei Bavareze de Științe. O primă încercare spre o istorie a constituției bizantine a fost făcută de J. Bury, *The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1910. Nu prea pot vorbi despre o mai nouă prezentare concisă. Cauza constă în faptul că puținii autori care vorbesc *ex professo* despre constituția bizantină, după câteva observații generale asupra vieții la Curte, administrației și organizării imperiului, se cam dau în lături, dacă nu cumva pun pur și simplu semnul egal între constituție și ideologia împăratului. În ceea ce privește începuturile romane, aș vrea să fac în mod special referire la W. Kunkel, *Römische Rechtsgeschichte*, ed. a 7-a, Köln, 1973, ca și la articolul princeps de L. Wikkert din *Realencycl. f. d. class. Altertumswissenschaft*, XXII, 2 (1954). În ceea ce privește senatul bizantin, o prezentare statistică a fost făcută de Ai. Christophilopulu, *Ἡ σύγκλητικος εἰς τὸ βυζαντινὸν κράτος*, Atena, 1949; în cele din urmă referitor la deme A. Cameron, *Circus Factions*, Oxford, 1976.

Referitor la mișcarea patronală L. Harmand, *Le patronat sur les collectivités publiques des origines au bas-empire*, Paris 1957; idem, *Libanius, Discours sur les patronages*, Paris, 1955.

O prezentare amplă a conceptului de împărat bizantin la H. Hunger, *Reich der neuen Mitte*, Graz, 1965.

Despre administrație: N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines*, Paris, 1972;

O culegere de lucrări, în parte prescurtate, referitor la problema generală: *Das byzantinische Herrscherbild*, editat de H. Hunger, Darmstadt, 1975 (cu bibliografie, unde se găsește și cea mai importantă literatură privind ideologia împăratului);

F. Dölger, „Rom in der Gedankenwelt de Byzantiner" în *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 56 (1937), 1–42;

H. Rahner, *Vom ersten bis zum dritten Rom*, Innsbruck, 1949;

E. Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, München, 1968;

E. Patlagean, „Le basileus assassiné et la sainteté imperiale" în *Media in Francia...off. a K.-H. Werner*, Paris, 1989;

Ch. Gizewski, *Zur Normativität und Struktur der Verfassungsverhältnisse in der späteren romischen Kaiserzeit*, München, 1988;

R. Cresci, „Appunti per una tipologia del tyrannos" în *Byzantion*, 60 (1990), 90–129.

III. Ortodoxia politica

Note

1. Lactantius, *De mortibus persecutorum*, cap. 34
2. Lactantius, *loc. cit.*, 48; Eusebios, *Kirchengeschichte*, X, 5, 1–14
3. Eusebios, *Vita Constantini*, II, 66
4. Eusebios, *loc. cit.*, 66–72
5. Tertullian, *Ad Scapulam*, 2, 7 (V. Bulhart)
6. Cf. scrisorea lui Eusebiu de Caesarea la Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin, 1934, p. 42–47
7. Culegere de pasaje la J.M. Sansterre în *Byzantion*, 42 (1972), 131–195; 532–593
8. *Contra Celsum*, II, 30: I, 158 (Kötschau)
9. Eusebios, *Demonstratio evang.*, VII, 2.22–23: p. 332 (Heikel)
10. Theophanes I, 352 (de Boor)
11. F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, II, Viena, 1862, p. 191
12. Cf. V. Laurent, „Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique" în *Revue de Etudes Byz.*, 13 (1955), 5–20
13. Nikephoros Patriarches 49 (de Boor)
14. Leo Magnus *Epist.* 165
15. *Epist.* 162; 165
16. H.V. Campenhausen, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, Berlin, 1950, p. 53–56
17. *Cod. Theodosianus IX*, 16, 9

18. *Cod. Theodos. XVI*, 1, 2; cf. *cod. Just. I*, l, l, l
19. *Cod. Theod. XVI*, 1, 2; cf. *cod. Just. I*, 1, 2
20. Cf. în această problema mai detaliat p. 260 ș.u.

Referințe bibliografice

A. Michel, „Die Kaisermacht in der Ostkirche" în *Ostkirchliche Studien*, 2 (1953) - 4 (1955);

P. Stockmeier, *Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, München, 1959;

K.M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht*, Bonn, 1975;

H. Dörries, *Wort und Stunde*, I, Göttingen, 1966, p. 1–117;

W. Enßlin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, München, 1943;

J.-M. Sansterre, „Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie «césaropapiste»" în *Byzantion*, 42 (1972), 131–195 și 532–593;

F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington, 1966, 2 vol.

E.V. Ivánka, *Rhomäerreich und Gottesvolk*, Freiburg-München, 1968;

A. Ducellier, „Idéologie autocratique" în *Byzantion*, 61 (1991), 290–312;

O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Darmstadt, 1969;

H.U. Instinsky, „Kaiser und Ewigkeit" în *Hermes*, 77 (1942) 313–355.

IV. LITERATURĂ

Note

1. *Theodori Metochitae Miscellanea*, editat de Ch.G. Müller, Lipsiae, 1821;
2. R. Guilland, „Les poésies inédites de Théodore Métochite" în *Byzantion*, 3 (1926) 272
3. Editat de A. Vogt, în *Byzantion*, 6 (1931) 49–74, cu trad. franceză
4. Patr. gr. 155, 112
5. *Dramation des Haplucheir*, editat de M. Treu, Gymansialprogramm Waldenbrunn, 1874

6. *Der byzantinische Katz-Mäuse-Krieg*, ed. de H. Hunger, Viena, 1968 (cu trad. germană)
7. *Canonul* 51
8. Patr. gr. 60, 755–760
9. Patr. gr. 37, 617–620
10. *Michaelis Pselli Scripta minora*, ed. de E. Kurtz și F. Drexl, I, Milano, 1936, 77–81. Trad. franceză de A. Leroy-Molinghen în *Byzantion*, 39 (1969), 307–317
11. Ed. de K. Horna, în *Jahresbericht des K.K. Sophiengymnasiums in Wien*, 1901–1902
12. *Sancti Romani Melodi Cantica genuina*, publicat de P. Maas și C. Trypanis, Oxford, 1963, p. 1–9
13. *Loc. cit.*, 131–141
14. Patr. gr. 37, 755–757
15. J.A. Cramer, *Anecdota...* Paris, IV, Oxford, 1841, p. 316
16. *Loc. cit.*, 348

16a. J.F. Boissonade, *Anecdota graeca*, V, Paris, 1833, p. 373 și urm.

17. Versiunea de la Grottaferrata, IV, 432–435
18. Versiunea de la Escorial 1709–1710
19. D. Petropulos, *Ἑλληνικὰ δημοτικὰ τραγούδια*, I, Atena, 1958, p. 151
20. *Miscellanea* nr. 58, p. 339–356
21. *Miscellanea* nr. 1, p. 13–18
22. *Miscellanea* nr. 4, p. 35–41
23. *Miscellanea* nr. 80 și 81, pp. 524–537
24. Edit. de B. Rehm și F. Paschke, Berlin, 1953–1958
25. „Acta Pauli et Theclae", publ. de Lipsius-Bonnet în *Acta Apostolorum apocrypha*, I, 1891, p. 235–272
26. Patr. gr., 87, 3697–3726
27. *Loc. cit.*, 3379–3676
28. *Antologia Graeca*, publ. de H. Beckby, Cartea XI, nr. 292
29. *Loc. cit.*, XI, 283
30. *Loc. cit.*, IX, 400
31. *Loc. cit.*, IX, 181
32. *Loc. cit.*, XVI, 194

33. *Loc. cit.*, IX, 489. În timp ce în pasajele anterioare m-am ghidat după traducerea lui Beckby, aici punctez diferit și ajung la o altă semnificație.
34. *Synesii Opuscula*, ed. N. Nerzaghi, Roma, 1944, p. 143–189
35. *Loc. cit.*, p. 233–278 și K. Treu, Berlin, 1959, cu trad. germană
36. Terzaghi, *loc. cit.*, 63–131
37. Cf. d. ex. Evagre le Pontique, *Traité pratique*, ed. de A. și C. Guillaumont, Paris, 1971
38. Patr. gr. 87, 2851–3112. Varianta germană de H. Lietzmann, *Byzantinische Legenden*, Jena, 1911, p. 82–99
39. P. Matranga, *Anecdota graeca*, II, Roma, 1850, p. 624 ș.u.
40. Edit. de B. Hase în *Appendix zu Leon Diakonos*, Bonn, 1828, p. 324–342
41. E. Kurtz, *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, Leipzig, 1903, nr. 18
42. *Loc. cit.*, nr. 114
43. I. Sajdak, *Eos*, 23 (1930–1931), 531 urm.
44. P. de Lagarde, *Joannis Euchaitorum metropolitae quae... supersunt*, Göttingen, 1882, p. 50
45. *Loc. cit.*, 27
46. *Loc. cit.*, 24
47. *Loc. cit.*, 149
48. *Scripta minora*, I, p. 65–68
49. *Loc. cit.*, 69–76
50. *Loc. cit.*, II (1941), 10–11
51. K. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, V, Paris-Veneția, 1876, p. 177
52. *Loc. cit.*, 532–543
53. P. Gautier, *Michel Italikos, Lettres et discours*, Paris 1972, p. 219–221
54. *Loc. cit.*, 226–227
55. D.C. Hesseling, H. Pernot, *Poèmes prodromiques*, Amsterdam, 1910, p. 72–83
56. Edit. V.R. Hercher, *Scriptores erotici graeci*, II, Leipzig, 1859
57. Vezi nota 6 de mai sus
58. Edit. de A. Ellissen, *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur*, IV, Leipzig, 1860, p. 41–92. Ediție nouă cu trad. ital. de R. Romano, Napoli, 1974

59. De ex. lucrările geografice, edit. de G. Spohn, Leipzig, 1818 și una de fizică, Patr. gr., 142, 1021–1320
60. *Miscellanea* nr. 93, p. 591–598
61. Publicat de G. Mercati, *Notize di Procoro Cidone et Demetrio Cidone... ed altri appunti*, Vatican, 1931, p. 359 ș.u. În germană de H.-G. Beck în *Ostkirchliche Studien*, I (1952), 208–225, 264–282.
62. Pe primul loc trebuie menționată poezia. Patr. gr. 37, 1029–1166. Ediție nouă cu trad. germană de C. Jungck, Heidelberg, 1974.
63. Patr. gr., 37, 376
64. *Loc. cit.*, 1333
65. *Libanius' Autobiography*, ed. A.F. Norman, Oxford, 1965, cu trad. engl.
66. *Acta et diplomata medii aevi*, ed. F. Miklosich și J. Müller, VI, 1890, 61–90
67. J. Troickij, *Michaelis Palaeologi de vita sua opusculum*, Petersburg, 1885, trad. fr. de C. Chapman, *Michel Paléologue*, Paris, 1926, p. 176–177
68. Patr. gr., 142, 19–30
69. A. Heisenberg, *Nicephori Blemmydae curriculum vitae*, Leipzig, 1896
70. Vezi mai sus nota 61
71. *Oeuvres complètes*, II, 2, ed. C. Lacombrade, Paris, 1964, p. 32–71
72. *Loc. cit.*, 156–199
73. *Mazaris' Journey to Hades*, Buffalo, 1975, cu trad. engl.
74. Vezi mai sus nota 40
75. G.G. Litavrin, *Sovety i rasskasy Kekavmena*, Moscova, 1972, în germ. de H.-G. Beck, *Vademecum des byzantinischen Aristokraten*, edit. 2, Graz, 1964
76. Ed. de Ch. Lacombrade, Paris, 1951, cu trad. fr.
77. R. Loenertz, *Demetrius Cydones, Correspondance*, I, Vatican, 1956, nr. 7, 114 ș.a.m.d.
78. Ed. de I. Ševcenko în *Zbornik radova Vizant. Instit.*, 6 (1960), 187–228
79. I. Ševcenko, „Nicolas Cabasilas „Anti-Zealot, Discourse" în *Dumbarton Oaks Papers*, II (1957), 81–171
80. *Scripta minora*, I, p. 220–231
81. Indicații bibliografice la H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München, 1971, p. 171–180

82. Cea mai veche versiune de W. Wagner, *Carmina graeca medii aevi*, 1874, p. 304 ș.u.
83. Patr. gr., 37, 153
84. Socrate, *Hist. Eccl.*, V, 22, Patr. gr. 67, 637
85. *Bibliothek cod.*, 73
86. Ed. de R. Hercher în *Hermes*, 3 (1869) 382 ș.u.
87. *Byz. Zeitschr.*, 64 (1971), 322–325 (H. Gärtner)
88. Theodor, *Priscianus*, II, 11, 34
89. V. Jernstedt, *Michaelis Andreopuli liber Syntipae*, Petersburg, 1912
90. Cf. B.E. Perry, *Aesopica*, I, Urbana, 1952
91. Ed. de E. Martini, în *Rendiconti del R. Instituto Lombardo*, II, 29, 1896, p. 460
92. Ed. de E. Miller, *Notices et extraites*, XIX, 2, Paris, 1858, 1–138
93. Patr. gr., 135, 729– 909, în germ. de L.F. Tafel, *Betrachtungen über den Mönchsstand*, Berlin, 1847
94. Hesseling-Pernot (cf. nota 55), p. 48–71
95. K. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, V, 177–181
96. Ed. de A. Pignani în *Rivista di Studi Bizantini e neoellenici*, 8–9 (1971–1972), 295–315 cu trad. ital.
97. H. Rabe, *Prolegomenon Sylloge*, Leipzig 1931, p. 17 și 51
98. *Loc. cit.*, 19
99. *Loc. cit.*, 3
100. Patr. gr., 35, 536 ș.u.
101. P. de Lagarde (cf. nota 44), p. 115
102. Detalii despre Grigorie de Nazianz în tratatul meu: *Rede als Kunstwerk and Bekenntnis*, München 1977.

Referințe bibliografice

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, a 2-a ed. în colaborare cu A. Ehrhard și H. Gelzer, München, 1897. Orice aspect din această carte, care pare a fi învechit din punct de vedere metodic și obiectiv, nu ar trebui să aibă un cuvânt de spus în literatura bizantină, fără ca el să fie îndelung analizat! De fapt, corect ar fi, chiar dacă nu se prea întâmplă, ca pentru paginile 37–218 să fie citat Ehrhard și nu

Krumbacher. În prezent se găsesc următoarele lucrări privind o nouă prelucrare a lui Krumbacher: H.G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München, 1971; *Die gelehrte Literatur*, prelucrare de H. Hunger ș.a. în 2 vol., München, 1978. Mai departe cf. C. Mango, *Byzantine Literature as a Distorting Mirror*, Oxford, 1975;

P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971;

H.-G. Beck, *Das literarische Schaffen der Byzantiner*, Viena, 1974;

H. Hunger, „On the Imitation (Mimesis) of antiquity in Byzantine Literature", în *Dumbarton Oaks Papers*, 23–24 (1969–1970), 17–38;

Idem, „Die byzantinische Literatur der Palaiologenzeit. Versuch einer Neubewertung" în *Anzeiger der phil.-hist. Kl. der Österreichischen Akad. d. Wiss.*, 1968, nr. 105;

H. Gärtner, „Charikleia in Byzanz" în *Antike und Abendland*, 15 (1969), 47–69;

A.P. Kazdan, *Kniga i pisatel v. Vizantii*, Moscova, 1973;

Vizantijskaja literatura, Moscova, 1974 (cu contribuția: L.A. Frejberg, T.V. Popova, T.M. Sokolova, F.A. Petrovskij, Ja.N. Ljubarskij);

H.-G. Beck, „Die griechische volkstümliche Literatur des 14. Jahrhunderts. Eine Standortsbestimmung" în *Actes du XIVe Congr. Intern. Et. Byz.*, București, 1974, p. 125-138;

Idem, „Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia" în *Antike und Abandland*, 15 (1969), 91–101;

H. Hunger, „Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz" în *Österr. Akad. Wiss. Phil.-Hist. Kl. Sitzungsber.*, 277, 3, Viena, 1972;

G.L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Salonic, 1973;

Byzantine Books and Bookmen, Washington, 1975;

K.A. Manaphes, *Die Bibliotheken Konstantinopels* (în greacă), Atena, 1972;

H.-G. Beck, *Rede als Kunst und Bekenntnis*, München, 1977;

B. Knös, *Histoire de la littérature néogrecque*, Stockholm 1972;

H.-G. Beck, „Überlieferungsgeschichte der byzantinischen Literatur" în *Geschichte der Textübertragung I*, Zürich 1961;

E. Kriaras, *Unsere Sprache in Vergangenheit und heute* (în greacă), Salonic, 1992.

V. Teologie

Note

1. Anumite detalii în acest context – chiar dacă nu sistematizat și comparat cu teologia icoanei de dinainte – la A.A. Glavinas, *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (1081-1118) περὶ ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων καὶ ἁγίων εἰκονων ἔρις*, Salonic, 1972
2. Patr. gr., 126, 229
3. Patr. gr., 102, 593–617
4. Ediție nouă de P. Gautier, „L'édit d'Alexis Ier Comnène sur la réforme du clergé", în *Revue Ét. Byzant.*, 31 (1973), 165–201
5. Ed. de L.G. Westerink, *Michael Psellos, De omnifaria doctrina*, Nijmegen, 1948
6. Synod. Carthag., Can. 18
7. Textul se găsește în Vat. Gr., 1257
8. Un fragment publicat Patr. gr., 120, 1292–1296. Altă parte la S. Caruso, „Echi della polemica bizantina antilatina dell XI–XI sec. nel De oeconomia Dei di Nilo Doxopatres" în *Atti Congr. Intern. Di Studi sulla Sicilia Normanna*, Palermo, 1973, p. 3–32. Text de ex. în Vatic. G., 696
9. Publicat doar în traducerea latină a lui Torres în Patr. gr., 152, 741–992. O analiză a originalului grecesc de B.L. Dentakes, Atena, 1959 și în revista *Θεολογία*, numerele 29 (1958) până la 32 (1961)
10. *Dialectica*, Prefață, p. 53 (Kotter)
11. M. Richard face cunoscut rolul florilegiilor în domeniul teologiei, „Florilèges grecs" în *Diction. de Spiritualité*, V, 475–512
12. Scholarios, *Oeuvres*, I, 427–39 (Petit-Siderides-Jugic)
13. Vezi nota 45 p. 348
14. *Oeuvres*, IV, p. 328
15. *De imaginibus*, I, 22 (p. 111, Kotter)
16. Patr. gr., 100, 381
17. E. Trapp, *Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem „Perser"*, Wien, 1966, p. 242–250
18. Patr. gr. 77, 189
19. Mansi, *Conc. XII*, 1121
20. Patr. gr., 26, 533, 580, 600–601

21. Patr. gr., 75, 585; 7, 1402
22. *Expositio fidei*, I, 8 (p. 30–31, Kotter)
23. *Scrisoarea 32 a lui D. Kydones* (Loenertz)
24. *Contra Latinos*, în spec. p. 30–33(Heisenberg)
25. Părerile sunt expuse în *Semeioma* împăratului Manuel I, Patr. gr., 133, 774–782
26. De ex: Patr. gr., 150, 1225 ș.u.
27. G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München, 1977, p. 140
28. *Loc. cit.*, p. 135
29. Publ.de G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti...*, Vatican, 1931, p. 359–437
30. Podskalsky, *loc. cit.*, p. 158 ș.u.
31. În *Eccles.*, 7, Patr. gr., 44, 720: ...τὸ τοῦ ἐκζητῆσαι κέρδος αὐτὸ τὸ ζητῆσαί ἐστιν... οὐ ἡ εὕρεσίς ἐστιν αὐτὸ τὸ ζητεῖν
32. *Vita moysis*, Patr. gr., 44, 404: τὸ γὰρ ὄντος ὂν ἡ ἀλητής ἐστι ζωή
33. Cea mai recentă cercetare asupra lui Evagrie este alcătuită de A. Guillaumont, *Les „Kaphalaia gnostika" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962
34. *Capita practica*, 3, 1 și 3, 3 (ed. Guillaumont);
35. R. Riedinger în *Salzb. Jahrb. der Philos.*, 5–6 (1961–1962), 135–156
36. Ref. la acest sistem, cf. D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1948
37. Patr. gr., 91, 1168–1169
38. *Cap. Gnostica*, I, 97; Patr. gr., 90, 1121–1124
39. Din Cod. Vat. Reg. gr., 25, citat de I. Hausherr, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon de Nouveau Théologien*, Roma, 1928, p. LXXIV
40. Cf. de ex. *Hymnus LII*, vol. III, p. 198 ș.u. (Kotter)
41. Patr. gr., 120, 474
42. Patr. gr., 150, 1924
43. *Loc. cit.*, 1343
44. Privind aceste îndrumări, cf. I. Hausherr, *La méthode d'oraison hesychaste*, Roma, 1927

44a. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, VI, Paris, 1976, p. 15

45. *Explication de la divine liturgie*, ed. S. Salaville, a doua ed., Paris, 1967, p. 250
46. Publ. de S. Eustratiades, Atena-Alexandria, 1906–1912
47. Cf. nota 17 de mai sus, p. 351
48. Vezi p. 223 ș.u.
49. Vezi p. 262 ș.u.

Referințe bibliografice

Indicațiile literar-istorice necesare pentru perioada timpurie se găsesc în orice Patrologie, de ex. B. Altaner și A. Stuiber, *Patrologie*, ed. a 7-a, Freiburg, 1966 și la H.-G. Beck, *Kirche und Theologie im byzantinischen Reich*, München, 1959. Mai departe cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, Londra, 1965;

J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York, 1974 [pentru ediția română, vezi John Meyendorff, *Teologia bizantină: tendințe istorice și teme doctrinare*, trad. și cuv. înainte: pr. prof univ. dr. Alexandru I. Stan, Nemira, București, 2011 (ed. a 2-a, 2013)];

J. Gouillard, „Le synodikon de l'orthodoxie" în *Travaux et Mémoires*, 2 (1967), 1–326;

I. Hausherr, „Les grands courants de la spiritualité orientale" în *Orientalia christ. periodica*, I (1935), 114–138;

V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Londra, 1957;

G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München, 1977;

H.-G. Beck, *Geschichte der Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen, 1980;

The Study of Spirituality, ed. de Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, Oxford, 1986;

A. Bryer și J. Herrin, *Iconoclasm*, Birmingham, 1977;

H.-G. Beck, *Von der Fragwürdigkeit der Ikone*, München, 1975;

J. Gouillard, „Quatre procès des mystique à Byzance" în *Revue des Et. Byzantines*, 36 (1978), 5–80.

VI. Monahismul

Note

1. *Acta Conciliorum oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, III, 1, Berlin, 1940, p. 33–38
2. Cf. *Kanones*, 3, 4, 7, 8, 16
3. În primul rând legea 133 din anul 539
4. D. ex. canon 40-43
5. *In seipsum*, par. 292 ş. u., Patr. gr., 37, 1049–1051; Jungck. p. 68
6. *Reformschrift*, I, c.15 L. Lampros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, III, Atena, p. 257–259
7. Publ. de L.G. Westerink, *Arethae scripta minora*, II, Leipzig, 1972, p. 175–177
8. Patr. gr., 135, 735–909
9. Nathanael-Neilos Bertos, în *Vindobonensis hist. Gr.*, 59, ed. de H. Aposkiti-Stammler, München, 1974, p. 119 ş.u.
10. Publ. de K. Treu, Berlin, 1959
11. Publ. de M. Treu, *Byz. Zeitschr.*, 8 (1899), 34 urm.
12. Patr. gr., 95, 283–304

Referinţe bibliografice

A.J. Festugière, *Les moines d'Orient*, I–IV, Paris, 1959–1965;

D.J. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1966;

D. Amand, *L'ascèse monastique du saint Basile. Essai historique*, Maredsous, 1948;

K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt, eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig, 1898;

Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894;

E. Amand de Mendieta, *La presqu'île des caloyers: le Mont-Athos*, Bruges, 1955;

I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955;

G. Dagron, „Les moines en ville" în *Travaux et Memoires*, 4 (1970), 229–276;

P. Charanis, „The Monk as an Element of Byzantine Society" în *Dumbarton Oaks Papers*, 25 (1971), 61–84;

J. Darrouzès, „Dossier sur le charisticariat", în *Polychronion*, număr jubiliar F. Dölger, Heidelberg, 1966, 150–163.

VII. Observații asupra societății bizantine

Note

1. Texte de P. Matranga, *Anecdota graeca*, II, Roma, 1850, p. 624 ș.u.
2. Orientare la V. Grumel, în *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, III, 1947, nr. 1039–1044, 1077, 1110, 1115
3. W. Kaegi, „The Byzantine Armies and Iconoclasm" în *Byzantinoslavica*, 27 (1966), 48–70
4. Niketas Choniates, 213 ș.u. (van Dieten)
5. W. Eberhard, *Gedanken zur Schichtungstheorie*, München, 1970
6. Psellos, *Chronographie*, II, 83 (Renauld)
7. Vezi sus p. 24 ș.u.
8. *Themistii orationes*, ed. W. Dindorf, Leipzig, 1830, p. 21 ș.u.
9. *Oeuvres de Julien*, ed. G. Rochefort, II, 1, p. 3–30
10. În primul rând este vorba despre discursul său referitor la imperiu, ed. Gh. Lacombrade, Paris, 1951, cu trad. franceză, și romanul său cheie *Οἱ Αἰγύπτιοι*, ed. N. Terzaghi, în *Synesii Cyrenensis opuscula*, Roma, 1944, p. 63–131
11. Publ. de C. Giannelli, *Miscellanea G. Mercati*, III, 1946, 157–208
12. *Chronicon Ravenn.*, 9, 44; Marcellinus Comes ad annum 473
13. Psellos, *Chronographie*, I, 58
14. *Akropolites*, 124 (Heisenberg)
15. *Joannes Antiochenus fragm. 100*; Evagrie; *Hist. Eccl.*, III, 34
16. Theophanes continuatus, 46
17. A.P. Kazdan, *Socialnyi sostav gospodstvyjuscevo klassa Vizantii XI–XII vv.*, Moscova, 1974
18. „Konstantinopel – Zur Sozialgeschichte einer frühmittelalterlichen Hauptstadt" în *Byz. Zeitschr.*, 58 (1965), 11–45
19. *Legea* 43
20. *Codex Just.*, I, 53

21. Conferințe de G. Weiss, *Oströmische Beamte im Spiegel der Schriften des Michael Psellos*, München, 1973, p. 141–144
22. Kantakuzenos, *Hist. III*, 34 39; Gregoras, *Hist. II*, 846, 849, 854

Referințe bibliografice

N. Svoronos, *Études sur l'organisation intérieur: la société et l'économie de l'empire byzantine*, Londra, 1973;

H.-G. Beck, „Die Mobilität der byzantinischen Gesellschaft" în *Oriens*, 14 (1978), 1–14;

P. Brown, *Die Gesellschaft und das Übernatürliche*, Berlin, 1993;

J. Durliat, *La ville antique et la ville Byzantine*, Roma, 1990;

J. Meyendorff, „Christian Marriage in Byzantium" în *Dumbarton Oaks Papers*, 44 (1990), 99–107;

J. Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance*, Paris 1990-1993;

A. Kazhdan, „Hagiography and Sex in the 5th to 12th C." în *Dumbarton Oaks Papers*, 44 (1990), 131–143;

A. Laiou-Thomadakis, *Peasant Society in the Late Byzantine Empire*, Princeton, 1979;

H.-G. Beck, *Byzantinisches Erotikon*, München, 1986 [pentru ediția română vezi H.-G. Beck, *Erotikon bizantin. Ortodoxie – literatură – societate*, trad. și pref.: Mihai-D. Grigore, Nemira, București, 2011 (ed. a 2-a 2013)];

Idem, *Leben in Byzanz. Ein Lesebuch*, München, 1991.

VIII: Credința bizantinilor

Note

1. Augustinus, *Enarratio in psalmos*, Ps. 124, 5
2. Theophanes, 352
3. În acest context S. Mazzarino, *Das Ende der antiken Welt*, München, 1961, p. 168 ș.u.
4. *La chronique de Michel le Syrien*, ed. J.B. Chabot, II, 207, 270–272
5. *Damaskios, Leben des Philosophen Isidoros*, ed. R. Asmus, Leipzig, 1911, p. 65–66, 104–106.

6. Malalas, 449 (Bonn); Prokopios, *Anecdota,* XI, 31–32; Michel le Syrien, *loc. cit.*, 271
7. K. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοτήκη,* VI, Veneţia-Paris, Introducere
8. Colecţii ca atare se găsesc de exemplu în Patr. gr., 28, 556–708 sub numele lui Atanasie, în Patr. gr., 89, 311–824
9. Patr. gr., 132, 473
10. Citat de P.P. Joannou, *Démonologie populaire-démonologie critique,* Wiesbaden, 1971, p. 41
11. Versiunea de la *Grottaferrata,* Cântul V, vers. 236, 247–248, 251–253
12. Text de G. Flicker, *Die Phundiagiagiten,* Leipzig, 1908
13. Patr. gr., 122, 820–876
14. Theophanes, 488 (de Boor)
15. *Vita Euthymii,* ed. de Boor, p. 69
16. Nichita Choniatul, 143–144 (van Dieten). Nu reiese clar de la Choniates dacă lui Axuch i-au fost aduse ca reproş exact aceste puteri, sau dacă prin aceste menţiuni Choniates vrea doar să arate ceea ce aparţine, după părerea sa, vrăjitoriei.
17. Nikephoros Patriarchen, 52–53 (de Boor)
18. *Catalogus codicum astrologicorum graecorum,* II, p. 181 ş.u. (F. Cumont)
19. *Loc. cit.*, 234–238
20. Theophanes continuatus, 191 (Bonn)
21. Editor E. Miller, *Notices et extraits,* XXIII, 2, Paris, 1872, p. 38 ş.u.
22. Niketas Choniates, 221 (van Dieten)
23. *Hermippos oder über die Astrologie,* ed. W. Kroll şi P. Viereck, Leipzig, 1895
24. Ed. de P.L.M. Leone în *Byzantion,* 39 (1969), 251–283
25. Ed. de C.G. Müller şi Th. Kiessling în *Miscellanea,* 63 (1821), p. 387, Leipzig
26. *Loc. cit.*, nr. 66, p. 405–412
27. „Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens", ed. de Ch. Astruc ş.a., în *Travaux et Mémoires,* 4 (1970), p. 53.
28. Vezi şi la p. 185 atitudinea patriarhului Nichifor. În tratatul său împotriva bogomililor, prezbiterul Cosma, referindu-se la ortodocşi, face referire la persoane care îngrădesc Sf. Scripturi: „De ce închizi drumul Mântuitorului către ochii oamenilor, nedezvăluind fraţilor tăi cuvintele divine? Oare nu sunt scrise ca şi ei să-şi găsească mântuirea în ele,

și nu ca să le distrugă mucegaiul și să le mănânce viermii? Dacă prin citirea anumitor cărți tragi concluzia că ar trebui să ascundem de frații noștri cuvântul lui Dumnezeu, atunci acele cărți merită să putrezească și să fie mâncate de viermi, ba chiar să fie arse, pentru că ele învață ceea ce este în dezacord cu ceea ce învață Domnul și sfinții săi. Nu, prietene al meu, nu ascunde cuvintele lui Dumnezeu de aceia care vor să le citească și să și le copieze". *Le traîté contre le Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, trad. de H.Ch. Puech și A. Vaillant, Paris, 1945, p. 121

29. Theophanes, 488
30. Vezi nota 28
31. *Kirchengesch.*, 229–230 (Parmentier-Scheidweiler), *Compendium haeret. fab.*, IV, 11; Patr. gr., 83, 429–432
32. Se folosește la Teodoret (cf nota de mai sus), la Timotei de Constantinopol și la Ioan Damaschinul
33. H. Dörries, E. Klostermann și M. Kroeger, *Die geistlichen Homilien des Makarios*, Berlin, 1964, Introducere
34. Anna Komnene, *Alexias*, XI, 8, 3–10; III, 219–228
35. Vezi p. 350, nota I
36. *Scripta minora*, I, p. 232–328
37. Anna Komnene, VI, 4, 1–3; II, 48–50
38. *Loc. cit.*, X, 1; II, 186–189. Formula de incantație ed. de J. Gouillard în *Travaux et Mémoires*, 2 (1967), 301–303
39. Anna Komnene, X, 5; II. 189
40. Rhalles-Potles, *Σύνταγμα τῶν θείον... κανόνων*, V, 76–82
41. *Loc. cit.*, 85–87
42. *Loc cit.*, 88–91
43. Kinnamos, 64 (Bonn)
44. Niketas Choniates, 79–80 (van Dieten)
45. *Loc. cit.*, 80–81
46. Text de Ficker (vezi mai sus nota 12), p. 115–125
47. Gregoras, *Hist.*, XIV, 7; II, 718–720 (Bonn)
48. Filotei, Patriarhul, *Encomion la Palamas*, Patr. Gr., 151, 562–565
49. Citat după cod. gr. Genev., 35, la J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 56 [pentru ediția română vezi John Meyendorff, *O introducere în studiul vieții și operei Sfântului*

Grigorie Palama, trad.: Măriuca Alexandrescu, Adrian Alexandrescu, studiu introductiv: Marius Portaru, Nemira, București, 2014]

50. Materialul la R. Reitzenstein, *Historia monachorum* și *Historia Lausiaca*, Göttingen, 1926, p. 171–184
51. De ex. în versiunea siriacă *Vita des Martyrianos*, *Acta Sanctorum* no. XV, 462 sau *Vita Stephani Sabaitae*, *loc. cit.*, iulie III, 505
52. Materialul la L. Rydén în lucrarea sa *Vita des Symeon Salos von Leontios*, Stockholm, 1963, p. 18 ș.u.
53. Sinodul de la Trullan, *Canonul* 42
54. Vezi ediția *Anm.* 52
55. Trull. *Canonul* 60
56. Patr. gr., 111, 621–888
57. Rhalles-Potles, Σύνταγμα, II, 453
58. Vezi p. 185.

Referințe bibliografice

J. Gouillard, „L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIIe siècle" în *Travaux et Mémoires*, 1 (1965), 299–324;

P. Lemerle, „L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques" în *Travaux et Mémoires*, 5 (1973), 1–144;

Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre, trad. și studiu într. de V.-Ch. Puech și A. Vaillant, Paris, 1945;

D. Obolensky, *The Bogomils*, Cambridge, 1948;

E. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Freiburg, 1938;

H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, Berlin, 1941;

Ph. Kukules, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, în special III, Atena, 1949;

P.P. Ioannou, *Démonologie populaire-démonologie critique au XIe siècle*, Wiesbaden, 1971;

H.-G. Beck, *Theodoros Metochites: Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, München, 1952;

G. Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie*, München, 1972;

H -G. Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits*, München, 1979;

Idem, *Vom Umgang mit Ketzern*, München, 1993.

Cuprins

Prefață 7
Prefața la a doua ediție 9
Prefață la ediția în limba română 11

I. INTRODUCERE 15
1. Moștenirea elenistică 15
2. Epocile istoriei bizantine 39

II. STAT ȘI CONSTITUȚIE 43
1. Modelul roman 45
2. Norme bizantine 49
3. Limitele autocrației 60
4. Organele constituționale 68
5. Alegerea împăratului 78
6. Guvernul 91
7. Suveranitate diluată 97
8. Ideologia dominației 101

III. ORTODOXIA POLITICĂ 112

IV. LITERATURA 141
1. Genurile literare 145
2. „Relevanță" și „Actualitate" 158
3. Critica socială? 176

4. Bariere ideologice 183
5. Diglossia 189
6. Retorica 196

V. TEOLOGIE 210
1. Preliminarii 211
2. Sistematica şi polemica 222
3. Calea dogmaticii 230
4. Sisteme mistice 248
5. Via media 263

VI. MONAHISMUL 267

VII. OBSERVAŢII ASUPRA SOCIETĂŢII BIZANTINE 299

VIII. CREDINŢA BIZANTINILOR 331

IX. ISTORIA DIMENSIUNII 373

Texte alese 403
Note şi referinţe bibliografice 447

HANS-GEORG BECK
EROTIKON BIZANTIN
Literatura — societate
NEMIRA